Ph.sp.
772
b

Phil. sp. 72 b

Sederholm

L.sp. 772 s

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

<36630667260014 S
<36630667260014
Bayer. Staatsbibliothek

Die ewigen Thatsachen.

Grundzüge

einer durchgeführten Einigung des Christenthums
und der Philosophie.

Ein Gastgeschenk aus Russland

von

Dr. Karl Sederholm,
evangelischem Prediger zu Moskau.

Dem Gustav-Adolf-Vereine geweiht.

Leipzig,
Druck und Verlag von Breitkopf und Härtel.
1845.

106. D.
Bayerische Staatsbibliothek München

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Dem Gustav-Adolf-Verein.

Aus weiter Ferne bietet Euch, Ihr wackern deutschen Männer, die Ihr den Gustav-Adolf-Verein bildet, Einer, den ein gleiches Streben mit Euch verbindet, seinen Friedensgruß und weiht Euch ehrerbietigst dieses Buch.

Als geborner Schwede kann ich mich nur über den Namen freuen, der Eurer Genossenschaft scheinbar zufällig ward. Ich hoffe, der Name des großen Schweden-Königs werde von guter Vorbedeutung sein und unsern deutschen Glaubensbrüdern noch zum zweitenmal Segen bringen.

Unser gleiches Streben hat unsre herrliche evangelische Kirche zum Gegenstand. Euch beseelt ein christliches Mitleid mit unsern Glaubensbrüdern in der Fremde, und Ihr habt Euch brüderlich vereinigt, um ihnen die Mittel zu gewähren, eigene Gemeinen vor dem Herrn zu bilden. Mich aber hat von jeher der Gedanke beseelt, zu erforschen, was dazu gehöre, damit unsere Kirche ihren Genossen das werde, was sie ihnen nach dem göttlichen Rathschluß werden soll, ihre Führe-

rin zu Gott. Das war in letzter Instanz das Ziel all' meines Denkens.

Aus der Ferne sende ich meine Schrift nach Deutschland, wo ich ein Fremdling bin, wo ich irgend einer Coterie, die sich ihrer annähme, eben so wenig angehöre als angehören mag, und wo mein Versuch leicht in den tobenden Fluthen Eurer Literatur untergehen kann. Ich wage aber es auszusprechen, daß sie vielleicht dieses Schicksal nicht verdiente, daß die Wahrheit, die ein günstiges Geschick mich finden ließ, werth wäre von dem deutschen Geiste berücksichtigt und geprüft zu werden. Darum weihe ich sie Euch und lege die Idee, die darin lebt, Euch ans deutsche Herz. An wen sollte ich mich auch sonst wenden? Denn wenn ich fragen wollte: Wo sind denn die Männer, welche dermalen unsere evangelische Kirche repräsentiren? so könnte man mir darauf nur antworten: Das sind diejenigen Männer, welche den großen Gustav-Adolf-Verein bilden.

Und ich darf ohne Erröthen Euch um Eure Theilnahme für meine Arbeit ansprechen. Denn einen materiellen Vortheil bringt sie mir nicht, und eben so wenig sind es die Kränze des Ruhms, denen ich nachjage. Ich möchte nur, daß ich nicht am Tage des Gerichts als ein unnützer Knecht befunden werde; ich möchte nur dem vorüberrauschenden Moment des Daseins dadurch eine Bedeutung geben, daß ich etwas leiste, was da bleibt und was meinen Brüdern Nutzen bringt.

Es kann nicht anders sein, als daß meine Ansichten von den Euren in manchen Stücken abweichend wären. Prüfet frei Alles, und das Beste behaltet! Nur in Einem Punkte treffen wir gewiß zusammen, und das ist in der Liebe zu unserer Kirche, und in dem Wunsche, daß sie unsern Brüdern das werde, was sie ihnen nach dem Willen des Herrn sein soll.

Wie ich mir die Verfassung unserer Kirche denke, werdet Ihr hier seines Ortes auseinandergesetzt finden. Es sollte mir aber weh thun, wenn meine Behauptung, der Staat müsse unsere evangelische Kirche emancipiren und ihr das Recht geben, unter seiner Oberaufsicht sich selbst zu regieren, mich Euch entfremden sollte. Ich kann nicht anders. Vergönnt mir aber, daß ich in Einem Athem hinzufüge: Bis es aber so weit kommt, bis der Staat — zu seinem eignen Besten — unsere Kirche emancipirt, wollen wir ihm nach wie vor unverbrüchlich gehorchen und uns nicht den geringsten Schritt hinter seinem Rücken erlauben. Das soll unserer Kirche, die im Lichte wandelt, nicht nachgesagt werden, sie habe sich der Künste der Finsterniß bedient, um ihre Befreiung zu bewirken. Wir wollen uns nur unsers unveräußerlichen Rechts bedienen, das Wort der Wahrheit besonnen auszusprechen, und dann gottergeben warten bis sie in den Gemüthern unsrer Zeitgenossen keimt und wächst und durch sich selbst den Sieg erringt, der ihr gebührt.

In Euren Versammlungen darf, ich weiß es wohl, diese Frage nicht erörtert werden, denn darum habt Ihr Euch nicht konstituirt. Entzieht daher das Wort dem, der Euch durch eine solche Erörterung Verlegenheiten bereiten würde. Aber daß jeder für sich diesen Gedanken umfasse und mit Liebe hege und in seinem Kreise ausspreche, das dürfet Ihr, das ist recht, billig und heilsam. Die Genossen der evangelischen Kirche müssen es gemeinsam und tief fühlen, daß ihnen eine selbständige Kirche mit fester Verfassung und durchgängiger Vertretung gebührt.

Und so lasset denn mich, Ihr wackern Männer des Gustav-Adolf-Vereins, in meiner Ferne der Hoffnung leben, daß die Weihung meines Buches Euch genehm sei, und daß die

Idee, die darin lebt, in Euren Gemüthern Widerklang finden werde. Der Gott, den wir gemeinschaftlich im Geist und in der Wahrheit anbeten, segne Euer Wirken und lasse Euren Verein zu einem Baume aufwachsen, in dessen Schatten die Interessen der deutschen evangelischen Kirche Schutz finden. Er segne aber auch mein geringes Bemühn. Er segne es, wenn es sein heiliger Wille ist, — durch Euch!

Vorwort.

Es war ein schöner Geisterfrühling, welchen Schelling, der Jüngling, einst, so weit die deutsche Sprache gesprochen und verstanden wird, hervorrief. Auch meinem Vaterlande, Finnland, leuchtete diese Frühlingssonne, auch über meine Jugend verbreitete sie ihre Wärme. Da stieg ich von meinen vaterländischen Bergen herab, da zog es mich zum Volke Gottes der neuern Geschichte hin, und seitdem blieb mein Gemüth immer dem deutschen Geistesleben zugewandt.

Dieses hat aber neuerdings in einer Hinsicht eine bedrohliche Richtung genommen. Die Geschichte wird in ihren Annalen trauernd verzeichnen müssen, wie weit sich der deutsche Geist, er, auf dem der Menschheit höchste Hoffnung steht, hat verirren können. Deutsche sind's die einen Krieg gegen unsre heiligsten Überzeugungen angefangen haben, wie noch nie einer geführt worden. Wären sie doch Wälsche!

Die Gegenwart fühlt die Geburtswehen einer großen Zukunft. Aber nur im klaren Verständniß der Dinge ist in erster, und in einer tüchtigen Gesinnung in letzter Instanz das Heil. Jenes ist der Menschheit die Philosophie noch schuldig, dieses wird dem rechten Verständniß entblühn. Es mußte aber bisjetzt der Philosophie mißlingen, ihre große Aufgabe genügend zu lösen, weil Spekulation und Offenbarung widernatürlich auseinandergehalten wurden.

Da ist nun der ergraute Fürst des Gedankens abermals aufgetreten und hat verheißen, die Wunden des Denkens zu heilen und Glauben und Philosophie mit einander zu versöhnen. Eine schöne, eine beneidenswerthe Mission! Nie hat man im Reiche des Gedankens so Großes von einem Sterblichen erwartet. Der Erfolg von den Unternehmungen der Sterblichen steht in Gottes Hand. Möge aber auch der Erfolg dieses Unternehmens sein welcher er wolle, jedenfalls thut der alte Meister recht daran, daß er an dem Siege der guten Sache nicht verzweifelt.

Während aber im Mittelpunkte deutscher Wissenschaft so Großes im Werke ist, und die Welt auf die Aufschlüsse harrt, die ihr von dem Weisen von Leonberg über die Lebensfrage der Zeit verheißen worden, habe ich auf den Gränzmarken wissenschaftlicher Bildung mein Leben der Lösung derselben Aufgabe geweiht und seit langer Zeit unabhängig und auf eigenem Wege nach demselben Ziele der Einigung und Versöhnung der philosophischen und der christlichen Wahrheit gestrebt.

Meines Wissens bin ich der erste Schwede, der sich sprachlich ganz in der deutschen Literatur eingebürgert hat, und bei der welthistorischen Bedeutung des deutschen Volkes bin ich stolz auf meine Wahl und fühle mich glücklich, ihm geistig ganz anzugehören. Dadurch habe ich aber eine doppelt schwere Verpflichtung übernommen, einmal, mich des Bürgerrechts in der deutschen Literatur, und dann des schwedischen Namens, der sonst, auch in der Welt des Gedankens, einen guten Klang hat, nicht unwerth zu zeigen. Noch ganz neulich sprach ein deutscher Ehrenmann: Jeder gehört der Nation an, in deren Sprache er denkt und schreibt, und übernimmt damit auch die Verpflichtung für die Erhaltung, Veredlung und Ehre dieser Nationalität zu wirken (W. Menzel Lit. Blatt 1843).

Uns Schweden ist eine tiefe Achtung für das Christen-

thum angeboren. So sehr ich mich daher auch in den deutschen Geist hineingelebt habe, so tief fühle ich mich doch als Schwede von den heutigen Angriffen auf das Christenthum verletzt. Auf diese Angriffe habe ich nur eine Erwiderung und die ist diese Schrift.

Auch für spekulative Tiefe ist uns Schweden, ob wir uns gleich darin wenig produktiv erwiesen, der Sinn nicht fremd; allein ein nationaler Instinkt hält uns von der Überfeinerung des Gedankens ab. Wir möchten gleich, wo sie uns begegnet, sie als ein Krankheitssymptom bezeichnen und gegen ihre Berechtigung protestiren. Diese Schrift mag einerseits als eine solche Protestation, andrerseits als ein Versuch gelten, wie weit man, ohne zum Abenteurer zu werden, in das Reich des übersinnlichen Denkens hineinzudringen vermag. Es ist ein Versuch die Sache der vielfach geschmähten gesunden Vernunft zu führen. Vielleicht verdient das Unternehmen der Seltenheit wegen einige Beachtung. Es gilt Popularität und Wissenschaftlichkeit zu vereinigen. Der Verfasser dieses Versuchs möchte als Denker sein, was er als Prediger ist, Volkslehrer. Die Pharisäer der Wissenschaft werden freilich sprechen in ihrem Herzen: Ich danke dir, Gott, daß ich nicht bin wie andere Leute und auch nicht wie dieser Populäre! Wo aber die „Wissenschaftlichkeit" ein falsches Spiel treibt, da thut eine Appellation an jeden Denkenden überhaupt Noth. So groß auch die Verehrung ist, mit welcher der Nichtdeutsche immer auf die unermeßliche Arbeit des deutschen Geistes in dem Schacht der Wahrheit hinblicken wird, so können wir uns nicht bergen, daß eine große Künstlichkeit, die nicht immer ein Zeichen der Tiefe sein möchte, sich nachgerade in der Spekulation geltend gemacht hat. Es gibt vielleicht nichts, was mit Recht ein stärkeres Vorurtheil gegen die Wahrheit eines Systems erweckte, als die künstliche Anlage desselben. Wenn wir einst die wahre Wahrheit werden gefun-

den haben, Himmel, wie werden wir uns wundern, daß sie so gar einfach ist!

Ich habe mir daher die möglichste Klarheit zum ersten Gesetz gemacht. Um diese und um die Wichtigkeit der Resultate, nicht um die „Methode" ist mir hauptsächlich zu thun. Während Andere, wie man sagt, Meisterwerke der Methode geben, aber fast ohne Resultate oder mit entsetzlichen, sei es mir umgekehrt erlaubt, ohne großes Gewicht auf die Form zu legen, vorzüglich Resultate zu geben, zumal da diese, Gottlob, lauter erfreuliche sind. Hat der Stein sich nur erst als ächt erwiesen, die kunstgerechte Fassung wird sich finden.

Die Systeme der Denker Deutschlands sind mir bekannt und ich habe ihnen manche Anregung zu verdanken, einen Schüler aber des Einen oder des Andern kann ich mich nicht nennen. Ἐμοὶ γὰρ οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προσανέθεντο. Mein Lehrer in der Philosophie war J. H. Hartman, Docent bei der Universität zu Åbo, † 1809, dem ich in meinen Studien (Moskau 1830) ein kleines Denkmal gesetzt habe. Allein erst nachdem ich die Noetik, sein Hauptfach, selbständig zu bearbeiten anfing, wurde mir klar, wie wenig ich auch von dem Seinen adoptiren konnte. Eine Vergleichung meines vorliegenden Versuchs einer Noetik und der seinen (Kunskapslåra, Åbo 1807—8. 2 Bde. 8.) wird dieses zeigen. Soviel ich weiß, habe ich in dieser Schrift Andern nichts entnommen. Nur aus Dr. H. Lotze's Metaphysik erinnere ich mich einen oder ein Paar Gedanken, die aber nur Nebensächliches betreffen, mir angeeignet zu haben. Hier ist auch der Ort zu bemerken, daß ich der Verfasser der anonym erschienenen: Weltansicht oder populär praktische Übersicht der Philosophie, Leipzig und Riga, 1836, bin, eines Versuches, der aber, wie andere Schriften von mir, in Deutschland wenig bekannt geworden zu sein scheint. Meine äußere Stellung zur deutschen Literatur war immer eine ungünstige.

Göthe sagt: „Wer recht wirken will, muß nie schelten, sich um das Verkehrte gar nicht bekümmern, sondern nur immer auf das Rechte losgehen.“ Diesem weisen Rathe gemäß bin ich in diesem Versuche aller Polemik möglichst aus dem Wege gegangen. Dafür kann ich aber nicht, daß meine Weltanschauung einen so entschiedenen Gegensatz mit der Hegel'schen bildet. Es ist nichts Absichtliches darin, „die Wahrheit ist bei Gott, uns blieb das Forschen“, und unser einziges Verdienst ist, redlich und unbefangen geforscht zu haben. Polemisirend bin ich aber nur in so weit gegen die Hegel'sche Philosophie aufgetreten, als es galt, dem eigenen Gedanken einen von ihr eingenommenen Platz zu erkämpfen. Es ist ohnehin ein trauriges Gefühl, gegen einen großen Mann — und das bleibt Hegel immer — den man lieber bewundern möchte, zu opponiren. Übrigens brauche ich mich dieser Philosophie gegenüber keiner Inkonsequenz zu zeihen. Ich habe ihr nie gehuldigt, und brauche daher nicht ihr abtrünnig zu werden. Schon seit vielen Jahren besitzt ein nahmhafter Schüler Hegels einen Aufsatz von mir über die Hegel'sche Methode, der mit den Worten schließt: „Die Entscheidung der Frage rückt immer näher, ob diese Lehre Hegels der Stolz unsers Jahrhunderts bleiben, oder ob dieses die demüthigende Erfahrung machen soll, daß es der *dupe* eines Systems gewesen, welches ihm darum imponirte, weil es, wie die Deutschen es gern mögen, weit her geholt war“.

Die Wahrheit kommt uns nicht im Schlafe, sie will ernstlich und anhaltend gesucht werden. Aber wir machen sie nicht, wir erfinden sie nicht, sondern sie wird uns, sie fällt uns „wie ein Geschenk aus Himmels Höhen“ zu. Dieses muß aufs Nachdrücklichste hervorgehoben werden, damit es nicht scheine, als wähnten wir, die Wahrheit, die man hier finden wird, sei das Werk unsrer, wir wissen es selbst am besten, geringen Kräfte. Wenn sie aber auch nicht mir gehört — ich möchte

mit Spener sagen: mir gehört davon nichts, als was daran fehlt — so gehört doch die Mangelhaftigkeit ihrer Fassung mir, und für den Schaden, den sie erlitten, indem sie durch meinen Geist hindurchgegangen, müßte ich haften. Allein ich habe gethan, was ich konnte, so gut als ich's vermochte. Zwar nenne ich diesen Versuch einen durchgeführten, weil er, soviel ich einzusehen vermag, alle Hauptmomente der Rekonstruktion des Weltgedankens umfaßt. Von der andern Seite aber ist er nur der erste unvollkommene Anfang zu einer neuen Auffassung des Weltgedankens. Diese ganze Schrift soll weiter nichts sein als eine Frage an den deutschen Geist, ob es sich wol verlohne, die noch nicht gefundene Wahrheit auf diesem Wege zu suchen? Wird diese Frage etwa bejaht, so fängt die rechte Arbeit erst an. Jener Weg wird aber durch den Titel des Buchs bezeichnet. Zu der Einsicht müssen wir endlich gekommen sein, daß man kein haltbares philosophisches System mehr dadurch zu Stande bringen, mithin keine genügende Weltanschauung begründen werde, daß man irgend einen Begriff durch absolutes Ausleeren seines Inhalts absolut allgemein macht, ihn an die Spitze des Systems stellt und nun anfängt, mit der einen Hand einen Inhalt verstohlenerweise in ihn hineinzuschieben, und mit der andern denselben, als scheinbar daraus abgeleitet, vorzeigt. Wir werden vielmehr die ewigen Thatsachen des Lebens, was der Geist immer und überall nothwendigerweise erlebt, nicht zu erdichten, sondern zu erforschen, zum Verständniß und ins System zu bringen haben. Erkennen ist erfahren. Nicht aber das Zufällige, Vorübergehende, sondern das Ewige der Thatsachen des Lebens haben wir zu begreifen, und darum wird eine Philosophie, welche diesen Weg einschlägt, vom Vorwurfe des Empirismus nicht getroffen.

Die Form dieses Buches ist, ich weiß es, sehr unvollkommen. Ich wollte mich kurz fassen, und eine Folge der Kürze

ist die Skizzenhaftigkeit, die man ihm leicht ansehen kann. Auch graut mir vor dieser gründlichen Breite und breiten Gründlichkeit, die Methusaleme von Lesern voraussetzt. Wer nicht etwas Vollendetes zu bieten hat, dessen Schuldigkeit ist, sich so kurz wie möglich zu fassen. Auch der Zusammenhang könnte hie und da strenger sein und unter meinen Trichotomien mag es manche „unschuldige" geben. Endlich habe ich auch die Ungleichheit des Stils zu entschuldigen. Es ist freilich höchst unwissenschaftlich von mir, daß ich mich oft in der Redeweise der Popularität ergehe und, unbekümmert um die Majestät der Wissenschaft, so rede, wie mir ums Herz ist. Ich kann nicht anders.

Indem ich das Geleistete überschaue, fühle ich tief an mir die Beschränktheit und Ohnmacht des menschlichen Geistes und sehe, daß man sich sehr wohl Jahrzehnte lang, und das in Lust und Liebe, mit einem Gegenstande beschäftigt haben und dennoch etwas sehr Unfertiges liefern kann, zumal wo des Neuen so viel ist, wie hier. Wenn man aber, wie ich hoffe, hier manchen ausgetragenen Gedanken finden wird, so möge dieses dem Verfasser Nachsicht für die Unreife manches andern erwerben. Die Aufgabe ist zu groß. Diese Arbeit muß in meinem Geiste reifen und ich muß eben die Reife abwarten. Aber mit der Bekanntmachung meiner geistigen Erlebnisse kann ich nicht warten, bis die Reife gekommen ist, sondern ich muß in den regen geistigen Verkehr meiner Zeit treten und den rohen Kiesel meines Versuchs in den rauschenden Strom der Literatur werfen, damit er sich darin abrunde. Habe ich, wie ich zu Gott hoffe, die Wahrheit, so ist es doch nur eine embryonische: der deutsche Geist ist aber die Zeus-Lende, in welcher sie erst reifen und ausgetragen werden kann. Sie wird daher immer eine embryonische bleiben, wenn sie für ihre Entwickelung keinen treibenden Boden findet, als den desjenigen einzelnen Geistes, in welchem sie zuerst aufkeimte. Erst bei dieser Theil-

nahme darf ich hoffen, die Unvollkommenheit meines Versuchs selbst kennen zu lernen, auf die ich in der literarischen Abgeschiedenheit, in der ich lebe, sonst niemals hoffen dürfte zu kommen. Was ich gedacht, muß sich in dem deutschen Geiste widerspiegeln und eh ich meine Aufgabe weiter fördern kann, muß ich fortwährend beobachten können, wie es sich in ihm abbildet, und was aus meinen Gedanken geworden sein wird, indem sie durch ihn gegangen sind. Erst bei gegenseitigem Empfangen und Geben kann in der kurzen Spanne des Erdenlebens möglichst viel geleistet werden. Ihr Glücklichen, die ihr mitten in einem lebendigen und belebenden Geisterverkehre lebt, versagt dem Alleinstehenden, der eurem Verkehr nur von ferne zuschauen darf, diese Gedankenprobe nicht.

Auch dafür kann ich nicht, daß meine Weltanschauung mit der christlichen zusammenfällt. Mit Gift kann ich nicht dienen. Ich habe es klar und lebendig erkannt, daß man die Lehre des Christenthums nicht aufgeben kann, wenn man die spekulative Wahrheit finden will. Vielleicht wird mein Bemühen, Frieden zu stiften, mir selbst Unfrieden und Gefährde bringen; ich kann aber nicht anders. Ich fordere die Gefahr nicht heraus, allein was ich einmal nach bestem Wissen und Gewissen als Wahrheit erkannt, will und kann ich nicht feige und rücksichtelnd verläugnen. Der Schmach, die Widersprüche zwischen der Kirchenlehre und der Spekulation ignorirend oder leisetretend zu umgehn, will ich mich nicht schuldig machen.

Von der einen Seite wird Manchem die Zumuthung unbequem sein, aus dem angenehmen Dusel des „Glaubens" zu ernstem Denken, zu selbstthätigem Streben, daß es in uns und um uns her besser werde, zu erwachen. Von der andern Seite wird uns von vielen evangelischen Theologen, und zwar von manchen der achtungswerthesten unter ihnen, das zu Last gelegt werden, daß nicht die ganze Kirchenlehre erhalten wor-

den ist. Alle Hauptlehren sind freilich gerettet, manche Nebensache aber mußten wir allerdings als unhaltbar fallen lassen. Mehr ließ sich nicht erhalten. Versuche es ein Anderer, es ist ihm unverwehrt. Nur aufrichtig zu Werke gegangen, nur die Wahrheit nicht auf die leichte Achsel genommen, und keine Überschwänglichkeiten! Nur hüte man sich, daß man nicht, indem man durchaus Alles erhalten will, das Ganze preisgibt. Muthen wir dem menschlichen Geiste nicht mehr zu, als er, will er Einheit und Festigkeit des Gedankens, annehmen kann.

Wenn die Wahrheit Einen zu ihrem Werkzeuge macht, was kann der dafür! Wenn Einem aus der Menge eine Mission wird, zu der das größte Maß von Kraft gehört, was kann der dafür! Es ist aber nichts Beneidenswerthes darin, mit Pygmäenkräften an eine Riesenarbeit zu gehn. Je mehr die Wahrheit sich ihm offenbart, desto mehr fühlt er, wie wenig er im Stande ist, sie recht auszusprechen. Sein Leben ist getheilt zwischen den flüchtigen Entzückungen, wenn es ihm vergönnt ist, ihr heiliges Angesicht zu schauen, und dem dauernden Gefühle seiner Ohnmacht, wenn er aussprechen soll, was er erschaut hat.

Die Spekulation hat aber nicht nur ihre Anstrengungen, sondern auch ihre Genüsse und oft mag ich mich im Rausche der Freude darüber, daß ich neues Wahres und wahres Neues gefunden, allzu zuversichtlich ausgedrückt haben. Möge man mir deßhalb nicht zürnen. Und wenn das Gefühl dieses Glückes mehr als ein Wahn ist, so ist es mir auch nicht im Schlafe zugefallen. Über dreißig Jahre habe ich darauf verwandt zu suchen, was ich jetzt endlich gefunden zu haben glaube. Komm, guter Leser, sieh, prüfe! und findest du hier Wahrheit, so freue dich darüber mit mir!

Nur Eins macht mich in der Schätzung der gefundenen Resultate ernsthaft bedenklich. Hier *scheint* alles so ätherklar, hier *scheinen* alle Widersprüche zu schwinden, hier *scheint*

sich Alles zu einem harmonisch gegliederten Ganzen zu gestalten und eine so heitre, versöhnende, durch und durch befriedigende Weltanschauung zu gewähren: wie ist denn mir das Glück geworden, dieses zu finden, mir, der ich mir gar keines andern Verdienstes bewußt bin, als daß ich meine Lust an der Wahrheit habe? Ist es nicht am Ende ein arger Wahn, der mich bethört? Ich wenigstens kann die Täuschung nicht entdecken. Es bleibt mir daher nichts übrig, als diesen Versuch dem Urtheile der Männer der Wissenschaft zu unterwerfen. Möge es mir zu Theil werden. Jede, wenn auch noch so strenge Kritik soll mir, sobald es ihr nur um die Wahrheit zu thun ist, willkommen sein.

Moskau, im Mai 1844.

Inhalt.

Allgemeine Einleitung. S. 1—4.
Erstes Buch. Noetik. S. 4—75.
Einleitung. S. 4—12.
I. Genesis des Wissens. a. Bedingungen des Wissens. b. Das Erkennen und das Wissen. c. Das Bewußtsein. S. 12—26.
II. Entwickelung des Wissens. a. Das Denken, die Vorstellung und der Begriff. b. Das Selbstbewußtsein. c. Gesetze für die Entwickelung des Wissens. S. 26—45.
III. Die Wahrheit des Wissens. a. Die menschliche Wahrheitsfähigkeit. b. Bestimmung der Wahrheit. c. Das Finden der Wahrheit. (Die Bedingung, unter der wir die Wahrheit finden können. Kriterium der Wahrheit). S. 45—75.
Zweites Buch. Metaphysik. S. 76—201.
Einleitung. S. 76—81.
I. Theil. Dialektik. S. 81—131.
a. Vom Princip und vom Einen. S. 82—89.
b. Der Gegensatz. S. 90—97.
c. Die Kategorien. 1. Die Kategorien des Seins: das Daseiende, das Seiende, das Sein. 2. Die Kategorien des Wesens. 3. Die Kategorien der Idee. S. 98—131.
II. Theil. Ontologie. S. 131—161.
a. Das Absolute. 1. Als solches. 2. Das Erkennen des Absoluten. 3. Das Absolute als Gott.
b. Das sich Dirimiren des Absoluten 1. in Vater und Sohn. 2. in Gott und Welt. 3. Die Geburt der endlichen Dinge aus Gott.
III. Theil. Teleologie. S. 160—201.
a. Das Gesetz für das Leben der geistigen Welt. S. 160—180.
b. Die Bestimmung des Menschen. S. 180—194.
c. Die Ausführung dieser Bestimmung oder die Vorsehung. S. 194—201.

Drittes Buch. Religionsphilosophie. S. 202—308.
I. Ponerologie. Begriff und Möglichkeit des Übels und des Bösen. Der Fall. S. 203—212.
II. Philosophie der Geschichte. a. Die Geschichte als die eines gefallenen Geschlechts. b. Das gute Princip in der Geschichte. c. Die Erlösung als das Princip der neuern Geschichte. S. 212—221.
III. Christologie und Soteriologie. a. Nothwendigkeit des Erlösers und der Erlösung. b. Natur des Erlösers. c. Wesen der Erlösung. S. 221—252.
IV. Apokalyptologie oder Theorie der Offenbarung. a. Konstruktion des Begriffs der Offenbarung. b. Verhältniß der Vernunft zu der Offenbarung. c. Bibel und Offenbarung. S. 252—265.
V. Der heilige Geist und die christliche Kirche. A. Der heilige Geist. 1. Das Wesen des heiligen Geistes. 2. Der h. Geist in Beziehung auf die Gottheit 3. In Beziehung auf die Menschheit. B. Die christliche Kirche. 1. Begriff der Kirche. 2. Bedingungen, unter denen sie ihre Bestimmung erreichen kann. 3. Verfassung der Kirche, in der Form eines Grundvertrags zwischen der Kirche und dem Staate. (a. Verhältniß zwischen Kirche und Staat. b. Verfassung der Kirche innerhalb ihrer selbst. c. Die allgemeine evangelische Kirche). S. 266—294.
VI. Der Sieg des Guten. a. Der Sieg des Guten auf der Erde oder das Reich Gottes. b. Der Sieg des Guten in jenem Leben. c. Der Sieg des Guten als Vergeltung und Ausgleichung. S. 294—308.

Die ewigen Thatsachen.

Einleitung.

Der Zweck, weßhalb von jeher philosophirt wurde, war, bewußt oder unbewußt, immer der, sich selbst, die Welt und den letzten Grund derselben zu erkennen, oder zu begreifen, wie Der, der die Welt gedacht, sie gedacht und diesen Gedanken ausgeführt hat. Nur der Materialismus macht davon eine scheinbare, kaum zu beachtende Ausnahme. Daher ist auch uns die Philosophie die Rekonstruktion des Weltgedankens, eine Bestimmung, welche die Ausführung selbst zu begründen und zu rechtfertigen hat. Die Philosophie ist aber kein in der Luft schwebendes Gebäude, sondern sie hat die faktisch vorhandene Weltansicht unsers Geschlechts zu ihrer breiten Basis und ist der Gipfel, die Berichtigung und Rechtfertigung derselben. So setzt diese faktische Weltansicht einen Gott voraus, der die Welt gedacht, und die Philosophie hat diese Voraussetzung zu rechtfertigen und zu zeigen, was Gott ist, der die Welt gedacht und wie Gott die Welt gedacht.

Neben den seit mehr als zwei Jahrtausenden gemachten, mehr oder weniger entwickelten Versuchen, den Weltgedanken zu rekonstruiren, existirt aber eine andere Lehre, die, ohne eine wissenschaftliche Durchführung der Probleme der Philosophie zu sein, jedenfalls höchst bedeutende Ansichten über den Menschen, die Welt und Gott vorträgt. Dieses ist die christliche Lehre. Zwar kann sie uns hier, wo wir daran gehen, das Wie der Dinge zu ergründen, keine Autorität sein: allein Thatsache ist es doch, daß sie ein

bedeutender Bestandtheil der jetzt herrschenden Weltansicht ist und auf uns, die wir im Christenthume wurzeln, den mächtigsten Einfluß ausübt und überhaupt eine weltgeschichtliche Geltung erlangt hat.

Unsre Weltanschauung kann nur in sofern für uns einen Werth haben, als sie eine feste Überzeugung begründet. Dieß kann sie aber, da es eben so wenig in unsrer Gewalt steht, die uns von der Philosophie, als vom Christenthum beigebrachten Ansichten abzuweisen, nur in sofern, als es gelingt, diese beide unter sich und dann beide als die wissenschaftliche mit der faktisch vorhandenen Weltanschauung zu einer einzigen, sich nicht mehr widersprechenden zu vereinigen. Falle, was da fallen muß, um diese Einigung zu Stande zu bringen. Dieß ist die Aufgabe, dieß das immer tiefer gefühlte Bedürfniß unsrer Zeit. Und möge man von dem spekulativen Werth des von Hegel, der bisher letzten Manifestation des philosophischen Bewußtseins, aufgestellten Systems urtheilen, wie man will, so ist das wenigstens ausgemacht, daß dieses die Wunden des Denkens, die eine Folge von dem Zwiespalt zwischen Glauben und Spekulation sind, nie wird heilen können, indem die christliche Lehre, die doch wahrlich eine M a c h t ist, die sich mit jedem philosophischen System messen kann, ihm immer unversöhnt und unvermittelt gegenüber stehen bleibt. Auch war es diesem System mit dem Versuch, den es gemacht, Spekulation und Christenthum zu vereinigen, wol nie rechter Ernst, und es wäre wenigstens sehr sanguinisch zu wähnen, die Christenheit werde sich je die Umdeutung gefallen lassen, die Hegel der christlichen Lehre gegeben hat. Wir glauben daher nichts Überflüssiges zu unternehmen, wenn auch wir an die Lösung derselben Aufgabe gehen und die Resultate eines Versuchs geben, die Einigung der Philosophie und der christlichen Lehre durchzuführen.

Der Versuch, der die Grundzüge unsrer Weltanschauung enthält, zerfällt in zwei Haupttheile: die Elementar- und die Religionsphilosophie, und jene wieder in die Noetik oder Wissenschaftslehre und die Metaphysik. Die Aufgabe der Philosophie kann vernünftigerweise nur die sein, zu zeigen, w i e w i r u n s d a s, w a s

da ist, zu denken haben; wenn nämlich etwas ist, fügen wir hinzu, um der Forderung der Voraussetzungslosigkeit zu genügen. Dieses aber irgendwie hervorbringen wollen kann nur ein Philosoph im Irrenhause, der sich für Gott hält. Zuerst muß sich nun der Geist seines Denkens und der Gesetze desselben bewußt werden, und dieses ist die Aufgabe der Noetik, zu der die Logik, als der angewandte Theil derselben gehört, auf welche besonders einzugehn wir aber nicht veranlaßt sind. Während in der Noetik das Erkennen und Denken selbst der Gegenstand des Erkennens und Denkens ist, wird in der Metaphysik das, was ist, das Denkobjekt der Gegenstand des Erkennens und des Denkens. Wir müssen aber diese Wissenschaften trennen, denn das Erkennen selbst trennt sie und dieses wird eben erst dadurch möglich, daß es ein ihm Gegenüberstehendes, also ein Objekt hat und dieses ist eben das zu denkende Ist, welches durch das Denken dem Denken gegenständlich wird. Die Metaphysik sucht in das Objekt, von der Erscheinung zum Sein, vom Sein zum Wissen hindurchzudringen, bis sie das absolut Seiende in der Lebendigkeit seines Wesens ergreift. Hier beim Absoluten angelangt beginnt erst der Gedanke die Rekonstruktion des Weltgedankens und zeigt, wie das Absolute, nach einem Gesetze, dessen sich der Geist im Ergründen des Wesens bewußt geworden, sich in sich selbst entfaltet und in der Welt, d. h. in der Natur und im endlichen Geist in die Erscheinung tritt, und welcher Zweck diesem Hervortreten in die Erscheinung zum Grunde liegt. Hiemit ist die Elementarphilosophie, die philosophia prima, die vorzugsweise also zu nennende Philosophie absolvirt. Die Philosophie hat aber das ganze Leben zu rekonstruiren, und da sie in der Geschichte eine Entwickelung unsers Geschlechts findet, die im Widerspruche mit dem Weltzweck steht, so hat sie die Aufgabe, diesen Widerspruch zu lösen. Hier wird sich aber finden, daß dieses dem philosophirenden Geist aus eignen Mitteln nicht gelingen würde, indem er bald gestehen muß, daß seine Gotteserkenntniß durch diesen faktisch vorhandenen Widerspruch mangelhaft geworden ist. Hier nimmt er daher von der als Offenbarung gel-

tenden christlichen Lehre Notiz, zusehend, ob er nicht in ihr ein Komplement seines also mangelhaft gewordenen Wissens finde, geht aber nur in sofern darauf ein, als ihm nicht nur die Wahrheit dieser Lehre einleuchtet, sondern sie sich mit der Wahrheit, zu welcher er unabhängig von ihr gekommen ist, zu einer einzigen vereinigen läßt. Das aus jener doppelten Quelle entsprungene, aber eins gewordene Wissen ist die Religionsphilosophie, deren Aufgabe im Allgemeinen ist, zu zeigen, wie jener durch den Mißbrauch der noch unentwickelten Freiheit entstandene Widerspruch von Gott wieder ausgeglichen worden und wie diese Ausgleichung sich in der Zeit vollendet.

Erstes Buch.

Noetik.

Einleitung.

Denke! so kommst du zum Wissen. So lautet das Postulat, durch welches die Philosophie erst möglich wird. Was wir aber wissen, müssen wir erst erkannt haben. Der erste Gegenstand des philosophischen Erkennens ist das Erkennen selbst. Wir haben Erkenntnisse, wir erkennen die Dinge um uns her, unsern eigenen Geist und den absoluten Geist, Gott. Dieses wissen wir aber, weil das Erkennen, indem es seinen Gegenstand erkennt, zugleich sich selbst erkennt, weil wir nicht bloß wissen, sondern auch wissen, daß wir wissen und unser Wissen wissen. Wie ist nun aber dieses Erkennen und Wissen möglich? Die Dinge bleiben ja immer außerhalb unser, selbst, wenn unser Leib die Oberfläche derselben berührt: wie kommen wir denn dazu, etwas zu erkennen, von dem wir durch eine nie zu überspringende Kluft geschieden bleiben? Wenn aber vielleicht dieses grade das Erkennen möglich macht, daß die Dinge außerhalb und vor uns und nicht in uns sind, wie erkennen wir denn unsern eigenen Geist, in welchem unser Denken und Erkennen vor sich geht? Sieht doch das Auge sich selbst nicht. Und wie dürfen wir uns nun vollends rühmen, Gott zu erkennen, der doch weder ein Gegenstand unsrer Sinne, noch in unserm Geiste ist? Doch möglich muß wol das Erkennen sein, wir mögen nun diese Möglichkeit erkennen oder nicht, da wir wissen, daß wir wissen; allein diese Erkenntniß kann nur in sofern für uns einen Werth haben, als sie wahr ist, d. h. ihrem Gegenstande entspricht. In wiefern dürfen wir uns aber auf die Wahrheit unsrer Erkenntniß verlassen, und wenn es sich auch finden sollte, daß unsre sinnliche Erkenntniß wahr ist, welche Bürgschaft haben wir für die Wahrheit unsrer nicht sinnlichen Erkenntniß, d. h. dafür, daß

unsre Vorstellung von uns selbst und den Dingen um uns her, von Staat und Kirche, von Tugend und Glauben, von Recht und Gut, an deren Richtigkeit uns doch so viel gelegen sein muß, wirklich wahr sind?

Alle diese Fragen beantwortet, einmal gefunden, die Noetik. So viel aber auch die Spekulation von den ältesten Zeiten an bis auf den heutigen Tag sich mit der Theorie des Erkennens beschäftigt hat, so darf sie sich doch nicht rühmen, bis jetzt eine haltbare und genügende gefunden zu haben. Am wenigsten dürfen wir hoffen, sie in den Verneinungen der dialektischen Methode (τῆς ψευδωνύμου γνώσεως) zu finden*).

Der menschliche Geist kann und wird aber von der Lösung

---

*) Diese besteht bekanntlich darin, daß ein jeder Begriff bei näherer Betrachtung sein Gegentheil an sich haben und daher in dieses wie dieses in jenen umschlagen und beide sich dadurch als identisch zeigen sollen; wo denn die Einsicht in die Einheit des Begriffs mit seinem Gegentheil das spekulative Wissen sein soll. An jedem Momente der Hegelschen Logik läßt sich aber, wenn man Lust hat sich dieser langweiligen Arbeit zu unterziehen, nachweisen, daß diese Methode das Falscheste von allem Falschen und daß ihre einzige Wahrheit das ist, daß sie selbst bei näherer Betrachtung in eine offenbare Täuschung umschlägt. Denn wo ein Begriff bei genauerer Untersuchung in sein Gegentheil umschlägt, da findet eins von diesen Dreien Statt, entweder ist der vorgefundene Begriff falsch gebildet, wo denn kein Wunder ist, daß ein von Haus aus falsch gebildeter Begriff einen Widerspruch enthält; oder der Widerspruch entsteht dadurch, daß Ein Moment des Begriffes unbefugterweise erweitert und anstatt des ganzen Begriffs gesetzt wird; oder aber wird der Widerspruch, der an sich dem Begriffe fremd ist, durch Sophistenkünste in den Begriff hineingeschoben. Ein Beispiel des ersten Verfahrens ist z. B. der Begriff gutes Herz, wo bei näherer Betrachtung der Handlungsweise eines Menschen, dem man ein gutes Herz zuschreibt, das angeblich Gute an ihm in das Gegentheil des Guten, in Schwäche und Bösesthun aus sittlicher Schlaffheit — nicht umschlägt, denn was als gut gesetzt wurde war nicht gut, sondern als das, was es wirklich ist, aufgezeigt wird. Ein Beispiel von der Erweiterung des Einen Moments des Begriffs auf Kosten des andern ist durch den Satz: *summum jus, summa injuria* ausgedrückt. Wenn der Richter sich aufs strengste an die Strafbestimmungen des Gesetzes hält und von den den Angeklagten zu gut kommenden Bestimmungen des Gesetzes, absieht, diese letztern mögen nun im Gesetze ausgesprochen sein, oder, obgleich sie dasein sollten, fehlen, so verwandelt er durch seine einseitige Anwendung des Gesetzes das Recht — wenn es ein Recht war — in Unrecht. Ein Beispiel endlich von dem Hineinschieben eines Widerspruchs in den richtig gebildeten und daher widerspruchslosen Begriff ist die ganze Hegelsche Logik. Es wird genügen, dieses an dem an der Spitze des Systems stehenden Beweise von der Einheit des Seins und des Nichts und dem Fortschritt dieser einander aufhebenden Be-

dieser Aufgabe nicht ablassen. Damit ist auch der folgende Versuch einer Noetik gerechtfertigt. Hierbei stehen uns zwei Wege offen, der historische und der rein spekulative. Der erstere würde darin bestehen daß wir alle Versuche der spekulirenden Vernunft, eine Theorie des Erkennens zu begründen, historisch darstellten und kritisch beleuchteten. Der andere kürzere Weg geht von der

---

griffe zum Begriff des Werdens nachzuweisen. „Es ist nichts — fängt die Logik an — in dem reinen Sein anzuschauen, oder es ist nur dieses reine leere Anschauen selbst. Es ist eben so wenig etwas in ihm zu denken, oder es ist ebenso nur dieses leere Denken. Das Sein, das unbestimmte Unmittelbare ist in der That Nichts, und nicht mehr noch weniger als Nichts." Zu dem Begriff, oder, genauer, zu der Anschauung des Nichts kommen wir auf die Weise, daß wir von dem allgemeinen Seienden, (nicht Sein) abstrahiren, und die Leere, die das Wegdenken desselben zurückläßt, in dem Gedanken festhalten. Das Nichts ist also zwar, nämlich als Vorstellung, als Anschauung, aber auch weiter nichts, und wird in diesem Sinne bekanntlich das absolute Nichts genannt. Nichts heißt aber auch nach der Etymologie des Worts: nicht etwas, nicht dieß, nichts besonderes. Dieses ist das relative Nichts, und es ist also ein himmelweiter Unterschied zwischen diesem und dem absoluten Nichts. Dieses letztere ist nur ein Gegenstand des Denkens, jenes aber zugleich des Wahrnehmens, wie wenn ich in ein dunkles Zimmer hineinsehe und sage: ich sehe hier nichts. Wenn nun Hegel sagt, in dem reinen Sein sei nichts anzuschauen, so kann hier von dem absoluten Nichts durchaus nicht die Rede sein, denn bei der Erklärung eines Satzes müssen wir doch billig voraussetzen, daß der Urheber desselben etwas hat sagen wollen, was einen Sinn hat; es wäre aber ein reiner Unsinn zu sagen: ich schaue das Nichts an, indem ich das Sein anschaue, oder, indem ich mir das Sein vorstelle, stelle ich mir das Sein als weggedacht vor. Sondern hier kann nur das relative Nichts gemeint sein, was auch daraus erhellt, daß hier von Etwas gesprochen wird, was in dem reinen Sein nicht zu denken ist, nicht etwas ist ja eben das relative Nichts. Folglich muß dieser Satz heißen: In dem reinen Sein ist nichts Besonderes anzuschauen, was natürlich auch zuzugeben ist, wobei aber Sein Sein bleibt ohne in Nichts umzuschlagen. Nun heißt es aber weiter: „Das Sein ist in der That Nichts." Hier wird der Artikel, der immer vor dem Worte Nichts steht, wenn es das absolute Nichts bedeutet, wohlweislich ausgelassen. Das Nichts aber, das früher als das relative genommen wurde, wird hier als das absolute genommen; denn würde es als das relative genommen und hieße es also: das Sein ist in der That nichts Besonderes, so wäre dieses nichts als eine nur mit der Versicherung: „in der That" verbrämte Wiederholung des frühern, wobei aber die beabsichtigte Identität von Sein und absolutem Nichts nicht herauskäme. Man sieht also, es geht bei der Begründung dieses Systems ganz wohlfeil zu und es wird wirklich mit den geringsten Mitteln das Größte geleistet. Man zeige also nun das relative Nichts (nicht Etwas, nichts Besonderes) vor, und jeder wird zugeben, daß in dem reinen Sein nichts Besonde=

Voraussetzung aus, welche uns schwerlich Jemand, dem die Leistungen der spekulirenden Vernunft in dieser Hinsicht bekannt sind, bestreiten wird, daß eine genügende Theorie des Erkennens noch nicht gefunden ist. Diesen rein spekulativen Weg erwählend betrachten wir einstweilen jede Vorarbeit auf diesem Gebiet als nicht vorhanden.

---

res ist. Nun schiebe man behende anstatt dessen das absolute Nichts an die Stelle des vorgezeigten relativen und der Übergang des Seins in Nichts ist fertig. Ferner: „Nichts Anschauen oder Denken (die erste Auflage besser: Nichts anzuschauen und zu denken) hat also eine Bedeutung. So ist (existirt) Nichts in unserm Anschauen oder Denken, oder vielmehr ist es das leere Anschauen oder Denken selbst, und dasselbe leere Anschauen oder Denken, als das reine Sein." Es hat allerdings eine Bedeutung, wenn wir das Nichts, keine aber, wenn wir nichts denken. Jenes ist das nur dem geübten Denker mögliche Festhalten der Vorstellung von der Leere, die das Wegdenken des Seienden zurückläßt, dieses aber, das an nichts Besonderes Denken, das Nichtsdenken, ist das Sichgehenlassen unsrer Denkthätigkeit, das Fallenlassen dessen, was wir denken sollen, was der vollkommenste Gegensatz aller philosophischen Denkthätigkeit ist. Steht nun also in diesem das Nichts denken das Nichts als Vorstellung vor unserm Bewußtsein, so muß es wol als solche da sein; was berechtigt uns aber hier zu sagen: weil wir das Nichts denken, ist das Nichts das leere Denken? Das ist als wenn ich sagen wollte: weil wir die Röthe denken, ist die Röthe das rothe Denken! Aber noch mehr: daraus, daß das Nichts das (leere) Denken ist, wird gefolgert, daß es dasselbe (leere) Denken als das (leere) Sein ist. Aber die Wendung ist fein! Hab' ich erst das Nichts in das Denken verwandelt, d. h. das Gedachte in das Denken selbst, so ist nur ein zweiter geschickter Griff nöthig, um Nichts in Sein zu verwandeln.

So wenig nun, wie Nichts in Sein und Sein in Nichts übergeht, eben so wenig ist das Werden die Identität des Seins und Nichts. Werden bezeichnet bald den Übergang aus einer Art des Seins in die andere, bald aus dem Nichts ins Sein, so wie der Übergang aus Sein ins Nichts entwerden, zu nichte werden heißt. Hier muß aber wohl unterschieden werden, ob von dem Werden eines Objekts oder von dem Begriffe Werden die Rede ist. Jenes gibt uns erst diesen, und gäbe es kein Werden in der Welt, so hätten wir den Begriff des Werdens nicht und keine dialektische Methode wäre im Stande uns ihn zu geben. Wollen wir also die Natur des Werdens erkennen, so müssen wir uns an das Werdende selbst und nicht an den daraus gebildeten Begriff halten. Die Begriffe des Nichts, des Seins und des Werdens aber gehen nie in einander über. Wo Nichts ist, da kann dieses nicht mit dem Begriff des Seins, noch Sein mit dem Begriff des Nichts bezeichnet werden. Wo Etwas als das Nichts verdrängend, als beharrend und sich gleich bleibend betrachtet wird, da gebrauchen wir den Begriff des Seins, wo Etwas als entstehend oder als anders erscheinend betrachtet wird, den des Werdens, ohne aber daß der eine Begriff in den andern überginge.

Die Noetik, die Logik (wie sie sein sollte), und die Metaphysik machen unter sich Ein Ganzes, die Elementarphilosophie aus. Diese hat eine doppelte Richtung. Sie geht als Noetik und Logik von der Erscheinung des Denkens und der zu denkenden Dinge aus und gelangt in der Metaphysik zu dem Grunde dieser doppelten Erscheinung. Auf diese Weise wird es dem denkenden Geiste möglich, sich so weit in der Welt der Erscheinung zu orientiren, daß er, in dem übrigen Theile der Metaphysik, die Rekonstruktion des in diese Erscheinung herausgetretenen göttlichen Gedankens unternehmen und sie in der Religionsphilosophie zu Ende führen kann. Das Verhältniß dieser drei Wissenschaften zu einander ist folgendes: Das Wissen kommt erst durch ein thätiges Verhalten des Geistes zu dem zu erkennenden Zustande. Diese Thätigkeit, welche der denkende Geist hier entwickelt, ist keine zufällige, ungeregelte, willkürliche, sondern sie steht unter Gesetzen, die sich auf ein einziges zurückführen lassen, und dieses Gesetzes werden wir uns bewußt, indem wir beim Beobachten unsers Denkens der Nothwendigkeit inne werden, welcher dasselbe gehorcht. Die Noetik gibt die Theorie des Erkennens. Der denkende Geist ist in allen Menschen derselbe. Die Intensivität des Denkens kann nach Verschiedenheit der geistigen Kraft und der Ausbildung derselben verschieden sein, die Art und Weise aber, wie das Denken erfolgt, ist immer dieselbe. Dieses allgemeine und sich immer gleiche Denken entwickelt die Noetik; jene zufällige Verschiedenheit geht sie eben so wenig an, als den Botaniker die Verschiedenheit der Blätter und Blüthenfülle an den verschiedenen Exemplaren derselben Pflanze. Die Logik würde das Gesetz der Denkthätigkeit entwickeln, nachdem der Ursprung des Denkens erkannt ist, sie würde also die Anwendung der Noetik sein. Die Metaphysik endlich vermittelt die Anwendung der Erkenntniß auf die Dinge, und während die Noetik und Logik ein Erkennen des Erkennens ist, ist jene das Erkennen des zu Erkennenden, des Denkobjekts. In der Noetik wird der Geist seines Denkens selbst, in der Logik der Gesetze dieses Denkens bewußt, in der Metaphysik verfährt er diesen Gesetzen gemäß, um die Erscheinung in ihrem Grunde kennen zu lernen. Der Gegenstand der Noetik ist also das über sein Denken und Erkennen sich besinnende Subjekt, der der Logik das Denken in seiner gesetzmäßigen Entfaltung und der der Methaphysik das Objekt, d. h. die Dinge, die den Begriffen zu Grunde liegen. Der Geist will sie hier in ihrem Wesen erkennen, darum sucht er die Erscheinungsweisen derselben auf und folgert aus ihnen nach den Gesetzen des Denkens, deren er sich in der Logik bewußt geworden, was

das der Erscheinung zu Grunde liegende Wesen der Dinge sein muß. In der Noetik ist der Geist als Erkenntnißvermögen überhaupt thätig, in der Logik als Verstand, in der Metaphysik als Vernunft, d. h. als Vermögen der Ideen.

Die Logik aber, die in diesem Verhältniß zu der Noetik stehen würde, ist keine wirklich vorhandene, sondern eine postulirte, eine noch zu schreibende. Da der Geist, indem er sein Erkennen erkennt, sich der Gesetze bewußt werden muß, nach denen er als erkennend verfährt, so läßt sich die Entwickelung dieser Denkgesetze nur schwer von der Noetik trennen. Ist wieder die Noetik einmal gefunden, so wird sie den Hauptinhalt dieser postulirten Logik in sich aufnehmen und dann wird nur die bisherige Logik als eine Begriffsmechanik oder Kanonik, d. h. als ein Fachwerk von Definitionen und Eintheilungen der logischen Begriffe, von den Folgerungen aus denselben, den Urtheilen, und der Mechanismus der Schlüsse übrig bleiben. In dieser Bedeutung betrachtet die Logik Begriff, Urtheil und Schluß als die durch die Erfahrung gegebenen Formen der Vorstellungen, und weist die Verhältnisse des in diese Formen aufgenommenen Stoffes nach. Sie ist daher eine praktische Lehre, und zeigt die Kunstgriffe, wie die einzelnen Theile des unabhängig von ihr spekulativ Erkannten in Beziehung und Verbindung gebracht werden können. Schon ehe es eine Logik gab, waren die Gesetze da, nach welchen der denkende Geist verfährt, auch bringt sie nicht, wenigstens nicht als die gewöhnliche formale Logik, dieselben zum Bewußtsein, sondern lehrt nur praktisch die mechanische Behandlung der nach jenen Denkgesetzen entstandenen Begriffe, so wie manches praktische Rechenbuch das mechanische Verfahren beim Rechnen lehrt, ohne darum selbst eine wissenschaftliche Arithmetik zu sein. Diese Begriffsmechanik würde daher als Anhang der Noetik, als ihre Anwendung, eine Stelle im Organismus der Wissenschaft einnehmen. So wie wir aber eine selbständige Logik der Art, wie die oben postulirte, für ein schwieriges und dabei, wenn die Noetik gefunden sein wird, für ein überflüssiges Unternehmen halten, so übergehen wir sie auch als eben geschilderte Begriffsmechanik. Unsre Elementarphilosophie wird daher nur aus Noetik und Metaphysik bestehen, und auch die Gebiete dieser beiden Wissenschaften lassen sich mit keiner graden Linie von einander scheiden, sondern die Metaphysik wird manche Enklaven auf dem Gebiet der Noetik besitzen, und diese manches aus jener voraussetzen.

Ich erkenne, ich weiß. (Erkannt muß aber zuerst werden, was wir wissen. Das Wissen verhält sich zum Erkennen

wie Haben zum Nehmen). Wer ist denn dieses Ich, das da erkennt und weiß? Es ist eben mein Geist, in sofern er erkennt und weiß, und weiß, daß er weiß. Wenn ich in mich selbst hineinblicke, so finde ich zuerst in mir ein Erkennendes, einen Geist, und wo Geist ist und thätig ist, sich manifestirt, also denkt, da ist Erkennen und Wissen, d. h. Innewerden und Dasein eines Aeußern für den Geist und des Geistes für sich. Wo Geist ist, da ist Thätigkeit oder ein Auffassen des vor dem Geiste stehenden durch diesen und dabei ein Anffassen seiner selbst. Die Noetik setzt daher nichts voraus; daß wir erkennen und wissen, daß also ein Erkennendes und Erkanntes, Wissendes und Gewußtes da ist, — und nur dieses Dasein derselben wird hier ausgesagt — ist keine Voraussetzung, das ist eine Thatsache. Die Möglichkeit diese Thatsache zu erklären ist die erste Aufgabe der Noetik. Namentlich setzt die Noetik nicht die Logik, d. h. die Deduktion der Denkgesetze, nach denen sich auch die Noetik entwickelt, voraus. Denn die Logik gibt dem Denken keine Gesetze, die der Geist erst erkennen muß, um die Noetik recht denken zu können, sondern sie bringt uns nur zum Bewußtsein der Gesetze, nach denen unser Denken unabhängig von der Logik gesetzmäßig vor sich geht. Die Gesetzmäßigkeit ist dem Geiste etwas Inmanentes, und um gesetzmäßig zu denken braucht er sich derselben eben so wenig bewußt zu sein, wie wir erst nöthig haben die Mechanik zu kennen, um unsre Glieder recht zu bewegen. Dieses Bewußtsein der Denkgesetze ist nur zur Vollständigkeit der Theorie des Erkennens nöthig und diese wieder, um den Weltgedanken recht erkennen und rekonstruiren zu können. Es genügt daher, wenn die Denkgesetze auch später ihres Ortes nachgewiesen werden, wo sich dann ergeben wird, daß wir uns ihrer richtig bedient haben.

Was aber der Geist weiter seinem Wesen nach sei und wie sich dieses Wesen äußere, davon kann erst später die Rede sein, wo der Geist selbst zum Gegenstand des seinem Wesen nach erkannten Erkennens gemacht wird. Hier haben wir mit dem Erkennen und Wissen selbst zu thun Dieses aber können wir erkennen, denn beim ersten Hinblick auf dasselbe finden wir, daß es immer in sich zurückfällt, also immer sich seiner selbst bewußt ist.

Die Noetik zerfällt erstens in die Genesis, zweitens in die Entwickelung und drittens in die Lehre von der Wahrheit des Erkennens und des Wissens.

Unsre Methode wird durchaus intuitiv sein, d. h. wir werden uns an die Sache selbst halten, indem wir in den erkennenden

Geist hineinschauen und ersehen werden, wie es dabei hergeht, d.h. wie das Erkennen, während seiner Thätigkeit auf sich selbst zurückblickend, sich selbst erkennt. Unsre Darstellung wird sich als wahr erweisen, wenn jeder, der erweislich richtig in den Geist hineinschaut, dasselbe findet; wenn unsre Darstellung des Erkennens in sich ein organisches Ganzes bildet, welches wieder als integrirender Theil in den Organismus unsers gesammten Wissens paßt, und wenn endlich sich daraus alle Erscheinungen des Erkennens und Wissens ohne Widerspruch erklären lassen.

Die Wissenschaften bilden zusammen nicht eine von ihrem Anfang sich immer weiter entfernende grade Linie, sondern einen Kreis, einen Gesammtorganismus, wo das Einzelne nicht ohne Beziehung auf das Ganze zu verstehen ist. Daher laufen die Gebiete des Wissens mehr oder weniger in einander und lassen sich nicht so streng von einander scheiden, daß die früher zu entwickelnde Wissenschaft ohne alle Berührung der später zu entwickelnden absolvirt werden könnte. Auch die Noetik muß sich auf Wahrheiten beziehen, welche erst später vorkommende Wissenschaften entwickeln werden. Wenn wir daher auf das, was erst später bewiesen werden kann, etwas gründen, so kann dieses so lange lediglich eine hypothesische Geltung haben, bis das ganze System in seiner Entwickelung so weit gediehen ist, daß, was zur Grundlage diente, bewiesen worden ist. Vielleicht vermag aber auch ein Meister der Methode solche Anticipationen ganz zu vermeiden oder doch seltener davon Gebrauch zu machen.

I. Genesis des Wissens.

Die im Erkennen sich kund gebende Kraft ist das Denken oder der Geist in seiner Thätigkeit. Was da ist, muß erscheinen, und auch das Sein des Geistes muß es. Weil er sich manifestirt, muß er dasein, und weil er da ist, muß er sich manifestiren. Der Geist sich selbst durch seine Thätigkeit kund werdend ist das Wissen. Das Wissen fällt immer in sich selbst zurück. Derselbe Geist, der da weiß, weiß auch, wenn gleich nicht ursprünglich, so doch in seiner Entwickelung, daß er weiß. Das Wissen weiß sich selbst, indem es den gewußten Gegenstand weiß. Es gibt daher von sich selbst Kunde und kontrolirt sich selbst. Um also das Wissen zu erkennen, müssen wir dieses selbst fragen, und es in sich selbst hineinschauen lassen. — Es kann aber weder im Himmel noch auf Erden schlechthin erkannt, gewußt und gedacht werden, sondern

eher als und damit erkannt werden kann, muß einer sein, der da erkennt und etwas, das da erkannt wird. Nicht wir machen diese Voraussetzung, sondern das Erkennen selbst macht sie und erklärt sich selbst für etwas Unmögliches, wo Niemand ist, der da erkennt, und wo nichts ist, was da erkannt werden kann. Wir nehmen hier Erkennendes und Erkanntes nur als solches, ohne bestimmen zu wollen, was es sonst ist. Als solches nennen wir jenes das Subjekt, dieses, es sei nun ein Räumliches oder Zeitliches, d. h. ein Sein oder Geschehen, ein Ding oder ein Faktum, das Objekt, ohne damit von dem einen oder andern etwas Weiteres bestimmen zu wollen. Was nun aber namentlich das Objekt betrifft, so ist zwar dieses ein von uns gemachter Begriff, allein nur diese Bezeichnung haben wir gemacht, nicht aber das, was damit bezeichnet wird. Dieses Objekt mag nun in sich selbst Bestand haben oder nicht, so ist doch ausgemacht, daß, so wie es Objekte gibt, die vom Geist hervorgebracht werden, z. B. unsre Vorstellungen, so muß es auch vom Geiste unabhängige und von ihm nicht hervorgebrachte Objekte geben, denn nur dann ist es uns möglich etwas zu erkennen, wenn ein zu erkennendes Objekt vorher da ist, aus dem wir uns die Vorstellung von ihm bilden können. Ins Blaue hinein erkennen, ohne etwas zu erkennen zu haben, und sei dieses das Erkennen selbst, ist eine Ungereimtheit. Wo wiederum kein Subjekt ist, da ist das Objekt, wenn es ist, zwar für sich da, allein nur für sich. Der Baum ist zwar da, auch sichtbar, wo auch Niemand ihn sieht, allein diese Sichtbarkeit ist nichts als die bloße Möglichkeit, daß er gesehen werde. Wo endlich kein Objekt ist, da ist das Subjekt zwar da, aber es kann keinen Eindruck von einem Objekt empfangen, wo kein auf dasselbe einwirkendes Objekt ist. Ja es wird sich zeigen, daß das daseiende Subjekt, ohne ein anderes äußerlich daseiendes und für dasselbe daseiendes Objekt nicht für sich selbst da wäre und daß das Subjekt erst durch das Dasein des Objekts für sich selbst da ist.

Das Erkennen beweist also aufs bündigste das Dasein des Erkennenden und des Erkannten. Auf der einen Seite des Erkennens steht also der Erkennende, auf der andern der Gegenstand des Erkennens, das Erkannte. Das Erkennen selbst aber ist dieses, daß das zu Erkennende für den Erkennenden da ist. So war Amerika von jeher da, aber erst durch seine frühesten Entdecker war es für die Skandinavier, und durch Kolumbus für das übrige Europa da.

Die zweite Bedingung für das Erkennen ist die Einwirkung des Objekts auf das Subjekt. Zur Erklärung dieser Einwirkung

dient Schellings Ansicht, das unreflektirte (unbewußte) Wirken der Seelenkräfte stehe auf derselben Stufe mit dem Wirken der blinden Naturkräfte. Denn es ist anzunehmen, daß, was auf einer höheren Stufe des Lebens stattfindet, etwas Analoges von dem sein müsse, was schon auf einer niedern vorkommt und nur eine Erweiterung desselben. Die äußern Dinge wirken also grade in derselben Weise auf unsern Geist ein, wie sie auf einander einwirken und die Gegenwirkung des Geistes auf sie ist ursprünglich eine ganz analoge mit der, wie die Naturdinge auf einander einwirken. Die Einwirkung des Objekts auf das Subjekt könnte aber nicht stattfinden, wäre das Objekt nicht da. Es könnte aber nicht da sein, nicht erscheinen, ohne zu sein. Auf diese Weise beweist sein Einwirken seine Erscheinung und seine Erscheinung sein Sein. Soll aber das Objekt also auf das Subjekt einwirken können, so muß es ein Gemeinsames zwischen beiden geben und dieses Gemeinsame ist Kraft. Alles was da ist, ist, wie die Metaphysik beweisen wird, Kraft, Thätiges, und zufolge dessen ist das Objekt und das Subjekt nicht nur, sondern es ist auch da, und das eine wie das andere expandirt sich über sein Sein hinaus, erscheint. In dem Gegenstande des Erkennens wirkt die Kraft frei, als solche, auf uns ein, oder als gebundene, als Materie, nämlich als Gränze, Widerstand, Schwere u. s. w. Auf diese Weise tritt das Objekt dem Subjekt entgegen und übt entweder selbst oder vermittelst des Mediums, durch welches der Erkennende mit ihm in Berührung tritt, eine gewisse Kraftäußerung, einen Reiz auf das Subjekt aus.

Die dritte Bedingung für das Erkennen ist die Einwirkung des Subjekts auf das Objekt, daß das Subjekt dem ihm entgegenkommenden Objekt entgegen kömmt. Ohne Thätigkeit des Subjekts gibt es kein Erkennen. Der Reiz, den das Objekt mittelbar (Licht, Luft) oder unmittelbar (Geschmack, Betastung) auf die Sinne ausübt, wirkt auf die Sensibilität des Erkennenden und es entsteht ein Gegenstreben, dessen Ergebniß das Erkennen ist. So lange dem endlichen Geist dieser sein Gegenpol und dessen Einwirkung auf ihn fehlt, wird er sich selbst nicht gegenständlich, sondern bleibt sich unbewußt; sobald aber diese Reaktion anfängt, erwacht er aus seinem Schlummer zum Bewußtsein, aus dem bloßen Sein zu Aktualität und tritt nun durch die Sinne dem ihn afficirenden Objekt entgegen. Die vermittelnde Thätigkeit der zwischen dem Objekt und Subjekt mitten inne stehenden Sinnenwerkzeuge und der Nervensubstanz zu schildern, ist die Sache der Physiologie. Hier nur so viel: Das Objekt wirkt dynamisch auf

die Sinne und diese wirken, den Eindruck weiter fördernd, ebenfalls dynamisch. Wo aber die Gränze des Materiellen aufhört, von welcher die Welle des Eindrucks sich bis dahin fortsetzt, wo er in den Geist hinüberklingt, der, als selbst Kraft, der Perception einer Kraft fähig ist, da schlägt die bis dahin ihrer unbewußte Kraft in bewußte, der physische Eindruck in einen geistigen, ein Erkennen um. Die Einwirkung des Objekts auf das Subjekt und das Entgegenkommen des Subjekts, Reiz und Gegenreiz, geschehen beide blind dynamisch, bewußtlos; wo aber diese beiden entgegengesetzten Strömungen einander begegnen, wo der Geist dem Objekt mit einer Anfangs auch noch so geringen Thätigkeit entgegenkommt — und das Wesen des Geistes ist ursprünglich Kraft, Thätigkeit, — da wird das Objekt für das Subjekt, es wird von diesem erkannt, grade so wie das Licht durch die polare Spannung zwischen Sonne und Planeten entsteht und eins für das andere da ist. Der Quell der Erkenntniß ist also nicht im Subjekt oder im Objekt zu suchen, sondern er entspringt da, wo Subjekt und Objekt zusammenstoßen. Sobald Subjekt und Objekt da sind und das Objekt in das Bereich der Sinne des Subjekts kommt, fängt der Gegensatz des Reizes und Gegenreizes an, dessen Ergebniß das Erkennen, die Aufnahme dessen, was das Objekt darbietet, ist. — Wenn aber die müßige Frage aufgeworfen werden sollte, warum nur das Subjekt und dasjenige Objekt, welches selbst Subjekt ist, nicht aber jedes Objekt, so wie jedes Subjekt, erkennt und weiß, so ist darauf zu antworten: weil im Objekt als solchem keine Kraft da ist, die da ihrer bewußt werden könnte. Daß aber keine solche da ist, ergibt sich daher, weil sie nicht in die Erscheinung tritt. Das Wesen offenbart sich nothwendig in seiner Erscheinung, und wo wir etwas voraussetzen, was aber nie in die Erscheinung tritt, da ist nichts da, das in die Erscheinung treten könnte.

Das Ergebniß der Einwirkung des Objekts auf das Subjekt und der Reaktion des Subjekts wider diese Einwirkung ist das Erkennen und das Wissen. Dadurch ist das Objekt, das bis dahin nur für sich da war, auch für das Subjekt da und dieses wird inne, **was** das Objekt ist, wenn es sich nämlich ergeben sollte, daß das Objekt so erscheint, wie es an sich ist, eine Frage, die erst später erledigt werden kann.

Betrachten wir nun das Erkennen **allein** und ohne Beziehung auf die übrigen Erscheinungsweisen des Geistes, so erscheint dieses als etwas rein **neutrales**. Das Objekt wirkt zwar auf

das Subjekt ein, allein das bloße Erkennen desselben bringt keine weitere Veränderung oder Umstimmung im Subjekt hervor. Ich sehe die Rose, aber dieses Sehen ist etwas Neutrales, wobei ich weiter keine Bestimmung erleide. Eben so reagirt zwar das Subjekt wider den Eindruck des Objekts und kommt das Wissen erst dadurch zu Stande, daß das Subjekt diesem Eindrucke thätig entgegenkommt, allein die Thätigkeit liegt nur im Entgegenkommen, nicht aber in dem Wissen selbst, und dieses ist etwas, was da eben nur geschieht, stattfindet.

Betrachten wir wieder das Erkennen in Beziehung auf die passive Seite des Geistes, so tritt hier noch etwas Neues hinzu. Indem ich die Rose rieche, erregt der Geruch derselben einen Eindruck auf mich, der Empfindung genannt wird, und dabei weiß ich zugleich, daß ich diese Empfindung habe, denn da es keine andere Kommunikation zwischen Objekt und Subjekt gibt als das Bewußtsein, so wird auch jede Empfindung von einem Wissen begleitet und das Subjekt wird sich des auf dasselbe einwirkenden und die Empfindung hervorrufenden Objekts bewußt, ob ich gleich weiß, daß mein Empfinden und mein Wissen um mein Empfinden zweierlei ist. Gewöhnlich wird das erste unreflektirte Wissen Empfindung genannt. Das ist aber durchaus unrichtig, denn erkennen heißt, inne werden, was der zu erkennende Gegenstand ist. Die Empfindung oder das Gefühl aber ist das Bewußtsein, wie derselbe Gegenstand auf mich einwirkt. Der Gegenstand wirkt auf mich ein und ich finde in mir eine Erregung von ihm. Das Wort Empfindung drückt aber mehr die Erregtheit des Subjekts, das Wort Gefühl mehr den Inhalt des Empfundenen aus. Das eine und das andere ist das Innewerden der Erregtheit unsers Selbst von dem, was außer ihm ist. Diese Erregtheit kann aber entweder mit einer Mitleidenschaft des Leibes verbunden oder ohne eine solche sein. Erstere ist Empfindung (z. B. der Wärme, der Furcht), letztere Gefühl (z. B. des Wohlseins, religiöses Gefühl). Demnach ist von dem Innewerden dieses Wie der Empfindung das Innewerden des Was, worin eben das Erkennen und Wissen besteht, wohl zu unterscheiden. Wenn also das Objekt nur in eine Beziehung zu meinem Erkenntnißvermögen kommt, so wird es von mir eben nur gewußt. Wenn es aber in eine Beziehung zu dem Seienden an mir, dem Wesen meines Geistes kommt (worüber seines Orts das Nähere), so ist es Empfindung. Diese letztere Beziehung muß aber entweder eine mit diesem Wesen harmonirende oder disharmonirende, angenehme oder unangenehme, sein. Wo weder eine harmonische noch disharmo-

nische Erregung ist, da ist auch keine Empfindung. Oder, wo das Wesen des Geistes gar nicht erregt wird, da ist nur Wissen, wo dieses allein erregt wird, da ist Gefühl; wo zugleich der Leib erregt wird, da ist Empfindung. Jede Erregung des Leibes, die eine Empfindung hervorrufen soll, muß im Wesen des Geistes harmonisch oder disharmonisch wiederklingen. Es kann aber auch der Leib allein erregt werden, wie durch manche Arzeneimittel, wenn aber das Wesen des Geistes davon nicht mit afficirt wird, so entsteht keine Empfindung.

Noch klarer wird uns die Verschiedenheit zwischen Erkennen und Wissen auf der einen und der Empfindung und dem Gefühl auf der andern Seite werden, wenn wir auf die Analyse der Empfindung und der Gefühle eingehen. Die Empfindung kann immer nur eine sinnliche sein. Sie ist das Innewerden des Eindrucks, den das Objekt auf die Sinneswerkzeuge macht, oder der Harmonie oder Disharmonie des Eindrucks mit der Organisation derselben. Ich kann zwar Angenehmes oder Unangenehmes nicht empfinden, ohne zu wissen, daß ichs empfinde, aber dennoch liegt diese Empfindung außerhalb des Wissens, daß ich diese Empfindung habe. Eben so ist die Affektion der Gesichtsnerven durch einen zu stark leuchtenden Gegenstand etwas ganz Anderes, als das Erkennen, was der leuchtende Gegenstand ist. Das Wesen des Geistes wieder, dessen Erregung das Gefühl ist, kann entweder von einem Gedanken oder von einem sinnlichen Objekt, oder von dem Wesen eines andern Geistes erregt werden. Die bloß dynamische Einwirkung, die das Wesen eines Geistes auf das eines andern ausübt, ist, als disharmonisch, Antipathie, unerklärlicher Widerwille, als harmonisch aber Wohlbehagen, erhöhtes Selbstgefühl. Das ästhetische Gefühl ist die Erregung des Wesens meines Geistes von einer sinnlichen Erscheinung, in sofern sie einen Gedanken, ein Gesetz ausdrückt, die, ohne auf meine sinnliche Natur erregend zu wirken, mit meinem geistigen Wesen harmoniren oder disharmoniren. Indem ich aber etwas schön oder unschön finde, weiß ich zwar zugleich, daß ich es also finde: allein dieses Wissen ist etwas Anderes, als dieß Gefühl des Schönen und Häßlichen selbst. Das sittliche Gefühl wieder ist entweder die Erregung des Wesens meines eigenen Geistes von der Idee der Sittlichkeit und daher das Gefühl der Harmonie oder Disharmonie meines Seins und Handelns mit dieser Idee, oder die Erregung des Wesens meines Geistes von der Harmonie oder Disharmonie zwischen der Idee der Sittlichkeit in meiner Brust und dem Sein oder Handeln eines andern sittlichen Wesens. Diese Harmonie oder

Disharmonie ist zugleich etwas Gewußtes, aber kein bloßes Wissen daß, sondern zugleich ein Innewerden wie ich von dieser Harmonie oder Disharmonie erregt werde. Wenn aber dieses sittliche Wesen Gott ist, und das Wesen meines Geistes von ihm erregt wird und es mich zieht, zu ihm hinzustreben und die Harmonie mit ihm zu suchen, so ist das sittliche Gefühl in dieser höchsten Steigerung das religiöse. Ohne Beziehung auf Gott gibt es kein religiöses Gefühl. Gott ist, wie Nitzsch genial bemerkt, nicht religiös. Nur Wesen, die außer Gott sind, können religiös sein.

Betrachten wir endlich das Erkennen in Beziehung auf die aktive Seite des Geistes, so tritt auch hier etwas Neues hinzu. Das Ergebniß der gegenseitigen Einwirkung des Objekts auf das Subjekt und des Subjekts auf das Objekt ist das Erkennen; aber die Energie dieser gegenseitigen Einwirkung hat mehrere Grade. Der geringste Grad derselben gibt das Wissen, wo das Objekt für das Subjekt eben nur da ist. Es ist aber das Wissen selbst, welches diesen geringen Grad der Energie ausübt, wenn es nämlich als Vorstellung selbst der Gegenstand unsers Denkens und Wissens ist. Die Vorstellung hat nicht selbst die Kraft, sich dem Bewußtsein wieder darzustellen, es sei denn, daß die Welle der s. g. Ideenassociation, also etwas Anderes als sie selbst, sie dem Bewußtsein vorbeiträgt. Auch können wir uns Vorstellungen bilden, denen keine Wirklichkeit entspricht, z. B. von Gespenstern oder Luftschlössern, und endlich sie so fehlerhaft bilden, daß sie den vorzustellenden Gegenständen gar nicht entsprechen. Das sinnliche Objekt dagegen übt schon einen größern Einfluß auf uns aus, und wir sind gezwungen, uns dasselbe vorzustellen, weil es da ist, und zwar so wie es ist (was rund ist als rund und nicht als viereckig). Noch größer ist der Einfluß des Objekts, wenn es zugleich auf unsre sinnliche oder geistige Natur — als Empfindung oder ästhetisches Gefühl — einwirkt. Den größten Einfluß endlich üben andere Geister, als vor unserm Bewußtsein stehend, auf uns aus. Diese reflektiren sich nicht nur demselben, sondern können auch nach Maßgabe der Intensität ihres Wesens auf uns dynamisch einwirken. Eben so wie ich bestimmend auf mich selbst einwirke, wenn mein Gedanke etwas schaffen oder meine Hand den Willen meines Geistes ausführen soll, eben so können andere Geister nicht bloß Gegenstand meines Wissens sein, sondern auch dynamisch auf das Wesen meines Geistes einwirken. Eben so gibt es auch Grade in dem Entgegenkommen des Subjekts. Der niederste Grad ist das Erkennen, wenn der Geist eben nur inne wird, was

das Objekt ist. Der zweite ist, wenn das Subjekt dem Objekt ganz lebt, es an sich reißt, es zum Gegenstand seines Anstrebens macht, also zugleich auf das Objekt dynamisch einwirkt.*)

Indem das Objekt auf das Subjekt einwirkt, und das Subjekt dieser Einwirkung entgegenkommt, ist das Erste, daß sich das Objekt dem Geiste reflektirt, sich ihm grade so abspiegelt, wie der dem Spiegel vorgehaltene Gegenstand darin sich abbildet. Weil das Objekt ist, ist es auch da, und weil es da ist, erscheint es, und dieser Komplex der sich dem Subjekt darbietenden Erscheinungsweisen ist, was wir, da er bisjetzt nie gehörig unterschieden wurde, den Objektreflex nennen. Sein Inhalt besteht aus einer Unendlichkeit von einzelnen Zügen, Elementen und Momenten, in welche das im Mittelpunkte seines Seins einige Objekt in die Peripherie der Erscheinung ausstrahlt, und die Mannichfaltigkeit derselben ist so groß und die Beziehung der einzelnen Momente unter sich so verschieden, daß ein Menschenleben nicht hinreichen würde, um alle Züge an einem einzigen Objektreflex, z. B. an einer Blume oder an einem Menschenantlitz zu beschreiben. Was sich aber also dem Subjekte reflektirt, sind entweder die äußern Dinge, oder das Subjekt selbst und sein Wissen, und zwar reflektirt sich das Subjekt und dessen Wissen dem Subjekt eben so durchgängig als die äußern Dinge. Schon die Ähnlichkeit des Objektreflexes mit dem Spiegelbilde zeigt, daß das Objekt sich dem Subjekt also reflektirt, wie es an sich ist; denn es wird Niemanden einfallen, die Möglichkeit zu behaupten, daß das Objekt sich in einem guten Planspiegel anders darstelle, als es ist. Eben so unverändert als sich das Objekt dem Spiegel darstellt, stellt es sich auch dem Geiste

---

*) Hieraus ist auch die Unbedeutenheit der Erkenntniß des Thieres gegen die des Menschen zu erklären. Das Objekt reflektirt sich dem einen Grade wie dem andern, aber das Thier kommt ihm mit weit weniger Thätigkeit entgegen, als der Mensch. Diese größere Energie beim Menschen ist sein göttliches Erbtheil, und sie ward ihm, weil er der Gottheit näher steht. Der Mensch ist aus Gott, das Thier aus der Natur. Der Mensch steht in einer Beziehung zu Gott, das Thier in gar keiner. Der Mensch kann eben wegen dieser Beziehung über sich selbst hinausgehen, sich etwas Anderm ergeben, das Thier aber steht an sich selbst festgeschmiedet. Nicht nur daß die Energie seiner Auffassung des Objekts eine ungleich geringere ist, als beim Menschen, sondern es kann sich dem Gegenstande nicht hingeben, ihm nicht leben. Damit steht auch in Verbindung, daß das Thier immer nur Individuelles denkt und sich keine Gattungsbegriffe bilden kann. Für den Sperling gibt es nur Kirschen und Pflaumen, aber kein Obst.

dar. Der Eindruck hängt von der Natur der Erscheinung, die Erscheinung vom Dasein, und das Dasein vom Sein ab, und diese Erscheinung wird nothwendig von diesem Dasein und dieses Dasein von diesem Sein bedingt, so wie jeder Radius, rückwärts verfolgt, auf einen Mittelpunkt hinweist und von demselben bestimmt wird.

Allein bloß an den Geist gelangend ist der Objektreflex noch keine Empfindung und eben sowenig ein Wissen, der Geist ist keine tabula rasa, keine Platte des Daguerrotyps, welche von den Lichtstrahlen vollgezeichnet wird, ohne ihrerseits etwas dabei zu thun. Das Bild im Spiegel verschwindet, sobald die sich abspiegelnde Person von demselben wegtritt und die einzelnen Pendelschläge der Uhr in unserm Zimmer gehen nicht in unser Wissen ein, ob wir gleich sie hören, weil wir auf sie nicht achten. Wo aber das Wissen entstehen soll, da muß der Geist dem ihm entgegenkommenden Objekt thätig entgegentreten und den Objektreflex festhalten, wie die Platte des Daguerrotyps die Abspiegelung der Landschaft. Das Objekt wird erst dadurch für das Subjekt da, daß dieses sich dabei in irgend einem Grade thätig verhält, d. h. sich das Abgespiegelte aneignet, oder daß es, anfangs instinktmäßig, wie die Pflanze, sich dem Licht zuwendet, dann aber mit immer freierer Thätigkeit sich ein Abbild des Objektreflexes konstruirt. Dabei bleibt das Objekt immer außerhalb des Subjekts, und dieses kann sich dasselbe nie, sondern nur ein Abbild desselben aneignen. Dieses Abbild des Objektreflexes ist die Vorstellung. Der Objektreflex bietet sich jedem Bewußtsein auf vollkommen gleiche Weise dar, die Abbildung aber, die Vorstellung, die der eine Geist sich daraus bildet, kann von der, welche sich ein anderer macht, mehr oder weniger verschieden sein. Wie ungleich ist z. B. nicht die verschiedene Auffassung eines und desselben Landes von verschiedenen Reisebeschreibern. Die Vorstellung ist also nach der Ausbildung, der Aufmerksamkeit und der Absicht des Denkenden ein mehr oder weniger treues und relativ vollständiges Abbild des Objektreflexes. Den ganzen Reichthum von jenem vermag aber die Vorstellung nie zu erschöpfen. Diese Vorstellung kann der denkende Geist wieder nach Belieben vor das Bewußtsein stellen — daher ihr Name — und durch wiederholte Vergleichung mit dem sich aufs neue darbietenden Objektreflex berichtigen und vervollständigen, oder auch umgestalten und mit andern Vorstellungen in den mannichfaltigsten Kombinationen verbinden. Die Vorstellung ist also das Produkt der Thätigkeit des Geistes, der sich aus dem vorliegenden Objektreflex ein Abbild schafft und dieses umgestal-

tet und in die verschiedensten Beziehungen bringt. Ihre Gestaltung oder Form empfängt die Vorstellung von dem sie schaffenden Geist, ihren Inhalt aber schöpft der Geist aus dem Objektreflex. Der Inhalt wird von den Erscheinungsweisen des Objekts, die Form von der Auffassung derselben bedingt.

Diese Unterscheidung zwischen dem Objektreflex selbst und der daraus geschöpften Vorstellung ist für die Noetik von der höchsten Wichtigkeit und dadurch, daß man sie übersehen, ist das Erkennen zum großen Schaden der Noetik gleich in seiner Genesis falsch aufgefaßt worden. Der Objektreflex enthält schlechterdings die ganze Erscheinung des Objekts und kann nicht anders als dem Objekt, dessen Reflex er ist, aufs genaueste entsprechen, die Vorstellung aber ist ein Werk der Willkür und enthält die einzelnen verhältnißmäßig mehr oder weniger dürftigen Züge jenes reichen Komplexes, nach dem Auffassungsvermögen, der Übung, Aufmerksamkeit und Absicht des Subjekts mehr oder weniger richtig zu einem Ganzen verbunden.

Wir haben gefunden, daß das Erkennen einen Erkennenden und ein zu Erkennendes, das Wissen einen Wissenden und ein zu Wissendes voraussetzt. Dieses zu Erkennende und zu Wissende ist zunächst die äußere Welt, die s. g. Welt der Erfahrung. Nun kann aber auch der Erkennende, der Wissende selbst und was er von dem zu erkennenden Gegenstande weiß, wieder ein Gegenstand des Erkennens sein. Dieß ist die innere Welt, die Welt des Geistes. Alles Erkennen ist aber, mag nun der Gegenstand desselben ein äußerer oder innerer sein, durchaus Einer Natur, denn alles Erkennen ist Innewerden, Erfahren, was der Gegenstand ist, und es geht beim Erkennen ganz auf dieselbe Weise zu, wenn der zu erkennende Gegenstand der äußern und wenn er der innern Welt angehört. Der eine, wie der andere muß dem Geiste objicirt, Gegenstand sein, entgegentreten, erscheinen. Dieses Erscheinen besteht darin, daß der Gegenstand sich dem Geiste reflektirt und dieser der Erscheinung inne wird, indem er sich eine Vorstellung davon gestaltet. Wir bedürfen aber immer, wo erfahren werden soll, eines zu erfahrenden Gegenstandes, um Vorstellungen zu bilden, mag es sich davon handeln, was (quel) oder wie beschaffen (quales) die Dinge sind. Das eine wie das andere erkennen wir erst da, wo dem Subjekt ein Objekt gegenüber steht.

Die Theilung des Wissens in ein erfahrungsmäßiges und spekulatives, je nachdem der zu erkennende Gegenstand der äußern oder innern Welt angehört, ist also unstatthaft. Es ist dasselbe Wissen, was auf dieselbe Weise verfährt, wenn es des äußern oder

innern Gegenstandes inne wird. In dem wie des Erkennens, und darin, was der Geist an dem Gegenstande erkennt, liegt der Unterschied. Das Wissen ist dadurch ein spekulatives oder metaphysisches, daß es jeden Gegenstand in seiner Beziehung zur gesammten Erscheinung und zwar, wie er sich aus seinem Grunde entwickelt, begreift. Dagegen kann das Denken auch an der Oberfläche des Gegenstandes allein, an dessen Erscheinung stehen bleiben, und diese Auffassungsweise derselben ist das historische Wissen. Das metaphysische Wissen dagegen dringt durch die Erscheinung auf den Grund und betrachtet den Gegenstand in dessen Nothwendigkeit d. h. genetisch, wie er geworden, wie er sein soll und sein muß, indem das Wissen um diesen Gegenstand aus den angränzenden Regionen der ganzen Sphäre des Wissens ergänzt wird. Herbert bemerkt, man sehe es manchem Begriffe, welcher die Erfahrung überschreitet, keineswegs auf den ersten Blick an, daß er dennoch der Erfahrung abgewonnen worden, wie der Begriff der Substanz dieß deutlich genug zeige. Dieß ist eine Wahrheit, aber nur eine halbe, denn alle Begriffe ohne Ausnahme sind in sofern aus der Erfahrung, als wir nicht begreifen können, ohne etwas zu haben was wir begreifen, und das Begreifen eben darin besteht, daß der Geist inne wird, erfährt, was der vor ihm stehende Gegenstand dieses Innewerdens, dieses Erfahrens ist.

Der Geist ist Einer und es gibt in ihm keine Zwischenwände, und nur nach seinen verschiedenen Richtungen und Äußerungen wird der Eine Geist Verstand, Vernunft, Wille u. s. w. genannt, Benennungen, die es eben so thöricht wäre aufzuheben, als darunter verschiedene von einander geschiedene Segmente des Geistes verstehen zu wollen. Auch haben wir uns die Sache nicht so vorzustellen, als wenn Verstand, Vernunft, Wille u. s. w. von jeher fix und fertig im menschlichen Geiste lägen. Sie bilden sich vielmehr erst nach und nach als besondere Thätigkeiten eines und desselben Geistes immer mehr aus, indem sich der ganze Geist entwickelt. So ist in dem Einen Geist ein Mittleres zwischen dem Einwirken des Objekts auf das Subjekt und dem thätigen Entgegenwirken des Subjekts auf das Objekt zu unterscheiden. Dieses Mittlere, welches einerseits den Objektreflex auffängt und abspiegelt — aber eben nur dieß — andrerseits die Einwirkung des Subjekts auf den Objektreflex wieder lediglich abspiegelt und in welchem endlich

diese doppelte Abspiegelung in eins zusammenfällt, ist das Bewußtsein. Das Bewußtsein wird des vor dem Geiste stehenden Objektreflexes inne, es weiß, was das Subjekt sich aus den Elementen desselben bildet, und weiß endlich um die Veränderungen, welche die also gewonnene Vorstellung durch die Thätigkeit des Geistes erleidet. Auf diese Weise tritt auch im geistigen Leben gleich bei dessen erster Äußerung derselbe Gegensatz hervor, der, wie wir später finden werden, das durchgängig wirkende Moviment alles Lebens ist, und der sich hier als Gegensatz vom Thätigen und Neutralen, d. h. vom Erkennen und Wissen kund thut. Zuerst hatte das Subjekt einen Gegensatz am Objekt und das Ergebniß dieses Gegensatzes war das Erkennen. Jetzt tritt im Subjekt selbst ein neuer Gegensatz hervor, der zwischen dem thätigen Verhalten des Subjekts gegen das Objekt und dem neutralen Abspiegeln dieser Thätigkeit. Dieses Abspiegeln, dieses Erkennen des Erkennens ist das Bewußtsein. Erkennen ist ein Wirken, ein Schaffen, das Bewußtsein aber ein Wissen um dieses Schaffen und Gegenwärtigsein des Geschaffenen vor dem Geist. Sobald der Geist als denkend etwas erkennt, weiß er als Bewußtsein um dieses Erkennen. Er sieht als Bewußtsein zu, was er als denkender schafft. Der denkende Geist bildet sich seine Vorstellungen und verändert sie auf die mannichfaltigste Weise, das Bewußtsein aber, d. h. derselbe das Objekt und sein eigenes Erkennen abspiegelnde Geist weiß nur darum, was er als denkend thut. Das Gewächs schafft auch, nämlich Blätter, Blüthe und Frucht: allein da ist kein Inneres, an dem sich dieses Schaffen abspiegelte, kein Bewußtsein. Das Thier schafft sich zwar einzelne Vorstellungen, indem das Analogon von Geist in ihm dem ihm sich darbietenden Objektreflex entgegenkommt: allein durch das geringe Maß seiner geistigen Kraft geschieht, daß weder das geistige Princip in ihm, noch dessen Vorstellungen sich mit diesem selbst polarisiren und ihm dadurch gegenständlich werden.

Wenn nun der Geist sich selbst betrachtet, indem er beobachtet, was in ihm vorgeht, während er sich manifestirt, so findet er beim Erkennen seines Erkennens Folgendes: 1. Das Bewußtsein ist ein durchaus einfaches Vermögen, das, jeder Modifikation schlechterdings unfähig, nur entweder da sein kann oder nicht. Nur als thätig ist der Geist einer Entwickelung fähig, nicht aber als wissend. Das Erkennen kann ein immer tieferes und umfassenderes werden, immer bleibt aber das Bewußtsein dessen, was der Geist auf seinen verschiedenen Stufen der Entwickelung erkennt, dasselbe. 2. Zu jedem Akt des Bewußtseins gehört nothwendig

dreierlei: ein Wissendes, ein Wissen und ein zu Wissendes oder Gewußtes, oder das Subjekt wissend das Objekt, oder das für das Subjekt im Wissen daseiende Objekt. Das Bewußtsein kann nicht stattfinden, wo eins von den dreien fehlt. 3. Das Bewußtsein ist ein durchaus neutrales Vermögen, das zu dem Gewußten nichts hinzufügt, davon nichts hinwegnimmt und daran nichts verändert, sondern als Bewußtsein weiß der Geist nur von der Vorstellung, welche er sich als denkend bildet. Das Bewußtsein schafft nichts und erleidet keine Einwirkung, sondern weiß nur.

Wir können uns das Bewußtsein unter folgendem Bilde veranschaulichen: Makrokosmus und Mikrokosmus sind zwei Kugeln, die einander nur in einem Punkte berühren. Dieser Punkt ist eine Öffnung, durch welche der Geist im Mikrokosmus, der aus ihm nicht heraus und zu den Dingen in der Kugel des Makrokosmus nicht herüber kann, dieselben anschaut. Diese Öffnung, hinter welcher der hinausschauende Geist steht, ist das Bewußtsein. Alles, was in jener Sphäre vor sich geht, wird ihm nur durch jene Öffnung offenbar. Aber nicht durch bloßes Anstarren, sondern er muß sich die Dinge, die an ihm vorüberziehn, abbilden. Da aber die Öffnung so eng ist, indem der Geist nur eins nach dem andern bemerken kann, so bringt er nur einen kleinen Theil des Bildes nach dem andern durch die enge Öffnung zu sich herüber. Und hier muß er erst diese Theile so zusammenstellen, daß sie den Dingen, deren Abbilder sie sind, entsprechen, ein Verfahren, das genau der Spielerei gleicht, wo man aus vielen Stücken eine Kirche oder dergleichen in eine enghalsige Flasche bringt und sie da wieder zusammensetzt. Diese enge Öffnung bezieht sich auf die Beschränktheit des Auffassungsvermögens, welches nur nach und nach etwas aufzufassen vermag, nicht aber auf die Sinne. Das Auge umfaßt einen guten Theil des Sternenhimmels zumal, oder eine Blume mit vielen Blättern und Blüthen oder das Ohr einen Akkord; um aber inne zu werden, was der Sternenhimmel, oder die Blume, oder der Akkord enthält, muß der Geist das Ganze in seine Elemente auflösen und eins derselben nach dem andern besonders in sich herübernehmen.

Erst nach der Darstellung der Genesis und der Entwickelung des Wissens kann die Frage nach der Wahrheit derselben an die Reihe kommen, jedoch ist schon hier vorläufig zu bemerken, daß das Bewußtsein sich gegen sie völlig indifferent verhält. Nicht das Bewußtsein, das seiner neutralen Natur nach nichts hervorbringen kann, sondern der Geist in seiner Thätigkeit macht die Wahrheit, und das Bewußtsein weiß nur um den Objektreflex, wie um die

daraus gebildete Vorstellung. In dem Objektreflex ist aber noch nicht die Wahrheit, wenigstens nicht die, um welche uns allein zu thun ist, nämlich die Übereinstimmung unsrer Vorstellung mit demselben. Eben so weiß das Bewußtsein bloß um die Vorstellung, die übrigens wahr, auch falsch sein kann. Erst das richtige Verfahren des Geistes bei der Bildung der Vorstellung gibt die Wahrheit.

Das Erkennen geht, wie wir gesehen haben, ursprünglich auf das Objekt. Das Bewußtsein folgt dem Erkennen und hat nur, was das Erkennen ihm gibt. Daher ist das Bewußtsein ursprünglich ein Objektbewußtsein, d. h. ein Wissen um die Dinge um uns her. Die Richtung des Geistes geht auf das Äußere. Er expandirt sich über sich selbst hinaus und erst später kehrt er von dieser Richtung zu sich selbst zurück, (Reflexion). Die äußern Dinge erkennt ein Jeder, der ein Menschenantlitz trägt, mehr oder weniger, während die meisten Menschen ihr Leben lang nicht zu dem Bewußtsein ihres Erkennens kommen, so wie jeder Gesunde die Speise verdaut, die er zu sich genommen, ohne über die Verdauung und das Verdauungsvermögen zu reflektiren. Das Subjekt ist zwar auch bei dem Objektbewußtsein nothwendig gegenwärtig, allein erst später wird es sich durch Übung und Selbstbesinnung gegenständlich. Eben so ist auch das Wissen, daß wir das Gewußte wissen, nothwendig im Bewußtsein vorhanden; denn Niemand kann wissen, ohne zu wissen, daß er weiß; allein erst bei weiterer Entwickelung wird dieses Wissen dem Bewußtsein, d. h. dieses sich selbst gegenständlich. Diese Gegenständlichkeit und der Übergang des Objektbewußtseins in Bewußtsein des Wissens wird also vermittelt: Indem der Geist das Objekt erkennt, reflektirt sich diese Erkenntniß im Bewußtsein, allein dieses Wissen, daß er erkennt und weiß, verschwindet wieder spurlos, wie der Objektreflex des Pendelschlages, worauf wir nicht reflektiren. Es fehlt aber niemals, und der Geist braucht sich nur diesem Wissen, d. h. dem Reflex seines Erkennens thätig zuzuwenden, um sich sogleich bewußt zu werden, daß er weiß, und was dieses Wissen seines Wissens enthält. Diese Möglichkeit muß früher oder später wirklich werden, denn die durch die Thätigkeit unsers Geistes erworbenen Vorstellungen der Dinge, des Geschehens um uns her und unsers eigenen Thuns sind, in sofern und weil sie Erzeugnisse unsrer Thätigkeit sind, im Bewußtsein vorhanden, und jeder findet sie da wieder und holt sie hervor, wenn er sie braucht: Erinnerung und Wiedererkennen. Dadurch bekommt der Geist eine Richtung auf sich selbst, Reflexion, und nun liegt der letzte Schritt sehr nahe, seine Thä-

tigkeit auf sein Wissen als solches, ohne Rücksicht auf dessen Inhalt zu kehren. Dieser letzte Schritt geschieht, — freilich mehr zufällig und nicht nothwendig, denn sonst müßte jeder Mensch, sobald er eine gewisse Stufe der Entwickelung erreicht hätte, sich mit den Problemen der Noetik beschäftigen, was nicht der Fall ist — der Geist kehrt seine bis jetzt gradeaus auf das Objekt gerichtete Thätigkeit auf das Wissen seines Wissens zurück. Dadurch wird dieses aus seiner ursprünglichen Stellung gebracht und bekommt eine objektive Lage vor dem Bewußtsein. Bis jetzt stand das (äußere) Objekt vor dem Geist und ihm gegenüber die auf dasselbe gerichtete Thätigkeit des Geistes, hinter diesem Satz und Gegensatz aber stand das Bewußtsein, in welchem sich das Wissen um die Einwirkung des Objekts auf das Subjekt, (Objektreflex) und des Subjekts auf den Objektreflex, (Vorstellung) abspiegelte. Jetzt aber, wo der Geist seine Thätigkeit auf diese Abspiegelung richtet, hört das äußere Objekt so lange auf, ihm Gegenstand zu sein, und diese Abspiegelung, das Wissen des Wissens, kommt vor dem Geiste zu stehen und wird ihm gegenständlich, wodurch es ihm möglich wird, sich eine Vorstellung von dem, was dieser Objektreflex enthält, zu bilden. Während dieses vorgeht, spiegelt sich diese Thätigkeit des Geistes wieder im Bewußtsein ab und kann wieder zum Gegenstand für die thätige Auffassung des Geistes werden. Jenes Hinstellen des Wissens um das Wissen vor den Geist ist aber nur der erste Schritt, und nun hat der Geist in das ihm gegenständlich gewordene Wissen um sein Wissen lange hineinzuschauen, ehe er den ganzen Inhalt dieses Objektreflexes sich aneignen kann.

II. Entwickelung des Wissens.

Der Geist ist. Dieses Sein wäre aber kein Sein, sondern ein todtes Nichtsein, wenn es in sich verschlossen bleiben könnte. Das Sein des Geistes, dessen Substanz — ein Begriff, welchen erst die Metaphysik erledigen kann — erscheint also, manifestirt sich, und diese Äußerung und Manifestation vom Sein des Geistes ist das Denken. Das Denken ist daher der Geist in seiner Thätigkeit. Aber nicht jede Thätigkeit des Geistes ist Denken, sondern nur die Bildung und Behandlung der Vorstellung. Das Denken besteht also 1. darin, daß der Geist sich die Vorstellung bildet, 2. daß er sich die schon gebildete Vorstellung vergegenwärtigt, wobei er, in der Absicht, ihren Inhalt zu ermitteln, sie starr und unverändert betrachtet, und 3. daß er diese

Vorstellung umbildet, auf andere Vorstellungen bezieht, also behandelt. Was gedacht werden soll, davon müssen wir natürlich zuerst eine Vorstellung haben und diese muß der Geist sich wieder vergegenwärtigen und behandeln.

Bei Gott, dem unendlichen, absoluten Geist ist Alles zumal und das göttliche Denken steht ohne ein Nacheinander zumal vor dem göttlichen Bewußtsein, und ebenso spiegelt sich Alles, was da ist und geschieht, auf einmal in seinem Geiste also ab, wie der Spiegel in demselben Augenblick, wo ein Gesicht vor ihn tritt, jeden Punkt desselben abbildet. Der menschliche Geist aber ist ein endlicher, d. h. von limitirten Fähigkeiten, weil er aus Gott heraus, Gott gegenständlich ist. Dabei ist er aber zugleich ein sich entwickelnder, weil er aus Gott ist und eine Beziehung zu Gott hat, was das Thier nicht hat, weßhalb auch bei diesem jeder Fortschritt unmöglich ist. Da nun der Mensch ein endliches und doch sich fortentwickelndes Wesen ist, so können seine Vorstellungen sich nur allmälig ausbilden. Der endliche Geist kann nur einen einzelnen Zug nach dem andern dem Objektreflex entnehmen und in sich abbilden und diese verschiedenen Züge muß er erst mühsam zu einem Ganzen verbinden. Daher kann er erst durch Übung dahin kommen, sich seine Vorstellungen so zu bilden, daß sie ihrem Gegenstande entsprechen.

Hienach ist die Herabsetzung der Vorstellung gegen den Gedanken, die in dem Hegelschen System eine so große Rolle spielt, zu würdigen. Diese Herabsetzung wird aber darauf gegründet, daß der Geist auf der Stufe der Vorstellung den Eindruck von dem Objekt nur passiv empfangen soll, während er sich auf der Stufe des Denkens den Inhalt desselben selbständig schafft. Aber so wenig als eine Vorstellung ohne Thätigkeit des Geistes, d. h. ohne ein Denken, welches sich ein Abbild von dem Objektreflex schafft, zu Stande kommen kann, eben so wenig kann das Denken sich einen Inhalt geben, wenn es keinen Gegenstand hat, aus dessen Reflex es diesen gewinnen kann. Das Verhältniß zwischen beiden ist aber einfach dieses: was von Seiten der Thätigkeit des Geistes aus betrachtet Gedanke heißt, das heißt in Beziehung auf seinen Inhalt Vorstellung. Nicht besser steht es mit dem Hegelschen „sich selbst denkenden Gedanken" aus. Dieß ist nichts, als ein geschraubter Ausdruck der alten wohlbekannten Wahrheit, daß Alles, was ist, von Gott zuvorgedacht, Gottes Gedanke ist, und daß die endlichen Geister selbstbewußte, die Naturdinge aber ihrer unbewußte Gedanken Gottes sind, denen wir nachzudenken, d. h. sie so aufzufassen haben, wie Gott sie gedacht.

Die Naturdinge sind aus Gott gänzlich heraus, wie unsre Vorstellungen aus dem lebendigen Quell des Geistes herausgetreten und dem Geiste gegenständlich geworden sind, weßhalb auch unsre Vorstellungen nur Gedachtes, nicht aber sich selbst Denkendes und seiner selbst Bewußtes sind. Wir endlichen Geister aber sind zugleich aus Gott und in Gott, so wie der Radius zugleich aus dem Mittelpunkte heraus und in ihm ist, und daher sind wir Geist wie er, aber endlich, wie er nicht ist.

Die Bildung der Vorstellung wird erst dadurch möglich, daß der Geist sich dem Eindrucke hingibt, welchen das Objekt auf ihn ausübt, also dem ihm entgegenkommenden Reflexe desselben entgegenkommt. Da aber die Fähigkeit des Geistes nur eine beschränkte ist, so kann er sich den Inhalt des Objektreflexes nur durch die Vermittelung des Nacheinander, der Zeit, also durch ein fortdauerndes Zugekehrtsein aneignen, dadurch, daß er ihm zugekehrt bleibt, ihn zu einem Gegenstand seines Erlebens macht. Und je energischer der Geist in den Objektreflex eindringt, ihn festhält und durchdringt, desto mehr schließt sich ihm das Objekt auf. Dagegen wo er sich gegen dasselbe nur passiv verhält, da geht es ihm sogleich wieder verloren. So vernehmen wir jeden Pendelschlag der Uhr in unsrer Nähe, aber wenn wir uns diesem Objektreflex nicht zuwenden, so entsteht kein Wissen, daß die Uhr geht und wie sie geht. Daß wir aber den Pendelschlag wirklich vernehmen, d. h. daß dieser Objektreflex sich unserm Bewußtsein dargeboten hat, ersehen wir daraus, daß das plötzliche Aufhören desselben uns gewöhnlich auffällt.

Die Thätigkeit des Geistes beim Aneignen des Objektreflexes ist aber eine positive oder negative. Das Erste in der positiven Thätigkeit bei diesem Aneignen ist, daß der Geist den Objektreflex thätig in sich abbildet. Dieses Abbilden setzt kaum ein bestimmtes Wollen voraus. So wie das Objekt nothwendig in die Erscheinung tritt, so folgt auch der Geist einem nothwendigen Impulse, indem er dieser Erscheinung entgegentritt. Es kann aber begreiflicher Weise keine Vorstellung geben, welche den reichen Inhalt des Objektreflexes, dessen Abbildung sie sein soll, ganz zu erschöpfen vermöchte, und so wenig als ein Maler alles an einem Gesichte Bemerkbare auf die Leinwand übertragen kann, eben so wenig vermag der Geist den ganzen Reichthum des Objektreflexes ganz zu erschöpfen, sondern er muß sich mit einer Abbildung davon begnügen, welche nur dessen Hauptzüge enthält. Es ist übrigens eben so unnütz, als es unmöglich ist, daß die Vorstellung jeden bemerkbaren Zug aufnähme, welchen der Objektreflex dar-

bietet. Die Abbildung der Vorstellung besteht daher darin, daß der Geist die einzelnen Züge des Objektreflexes, und zwar die am meisten hervortretenden und charakteristischen gleichsam herausnimmt und dessen Umrisse und Theile gleichsam nachzeichnet und sich aneignet. Dabei werden die einander ähnlichen Elemente des Objektreflexes zusammengruppirt und unter Eine Benennung gebracht, so daß wir z. B. alle Erhebungen und Vertiefungen einer Fläche unter die Benennung uneben zusammenfassen, oder daß wir, anstatt z. B. die Topographie aller Runzeln eines Gesichts zu versuchen, dasselbe, verkürzend, runzlicht nennen. Dabei verfahren wir immer mehr oder weniger approximativ (a parte potiori fit denominatio) z. B. daß eine Fläche weiß genannt wird, wo auch einige dunkle Stellen vorkommen, oder das rund, was doch nicht mathematisch genau die Kreisform hat. Negativ wieder besteht das Bilden der Vorstellung darin, daß der Geist von denjenigen Zügen des Objektreflexes absieht, die ihm weniger wichtig scheinen, oder deren Mannichfaltigkeit er nicht überwältigen will oder kann. Und nicht bloß in der Bildung einer ersten Vorstellung findet dieses abstrahirende Verfahren Statt, sondern auch in der Umbildung schon gebildeter Vorstellungen, und zwar werden Anschauungen (Vorstellung einzelner Objekte) durch Fallenlassen individueller Theile in immer allgemeinere Begriffe verwandelt. Durch diese Abstraktion lassen wir die uns überflüssigen Elemente des Objektreflexes fallen, durch Approximation bezeichnen wir annäherungsweise andere Verhältnisse desselben und durch die Abbreviatur gruppiren wir ganze Massen von ähnlichen Elementen zu einem Ganzen, und auf diese Weise gelingt es uns den Reichthum des Objektreflexes zu bewältigen und uns eine dem Objekt entsprechende Vorstellung zu bilden.

Bisjetzt haben wir die Bildung einer Vorstellung betrachtet, ohne Rücksicht auf eine andere, und die bisher geschilderte Thätigkeit des Geistes wäre auch da möglich, wo wir nur Einen Objektreflex hätten, und dieser der erste wäre, der sich dem Geiste darböte. Die weitere Thätigkeit des Geistes bei diesem Geschäfte aber setzt voraus, daß schon mehrere Objekte sich dem Geist reflektirt haben. Der Inhalt des Objektreflexes wird erst dadurch vollständig erkannt, daß der denkende Geist das Objekt — dieses sei ein Stein — auf sich selbst und auf andere schon erkannte Gegenstände bezieht. Der Stein ist schwer: allein wohnte der Geist nicht in einem Leibe, der an seiner eigenen Kraft ein Maß für physische Kraft außer sich hat, so würde er sich keinen Begriff von der Schwere des Steins machen können, ohne aber daß dieser, dadurch,

daß seine Schwere nicht erkannt würde, aufhörte schwer zu sein, d. h. eine Beziehung zum Erdkörper zu haben. Der Stein ist kalt. Auch diese Bestimmung entsteht erst durch die Beziehung auf den Leib und den Wärmegrad desselben. Der Stein ist glatt, ist grau, zeigt wieder das Verhältniß desselben zu unserm Tastsinn und Gesicht. Der Stein ist hart; dieß zeigt das Verhältniß des Steins zu der Kraft an, die wir anwenden müßten, um in die Masse desselben einzudringen. Der Stein ist klein; hier dient uns zwar schon unser eigener Leib zum Maßstab des Verhältnisses, aber wir vergleichen die Größe des Steins auch mit andern Gegenständen, und nennen denselben Stein groß in Beziehung auf einen andern kleinern Stein, und groß in Bezug auf einen andern kleinen Gegenstand. Der Stein ist trocken; hier haben wir schon auf die Eigenschaft des Wassers, die wir naß nennen, reflektirt und sprechen dem Stein diese Eigenschaft ab. Der Stein ist rund; hier haben wir uns schon gewöhnt, die Formen der Dinge mit einander zu vergleichen und diese bestimmte Biegung rund genannt u. s. w. Dabei bleibt aber der Stein was er ist, und hat dieselbe Schwere, Farbe, Kohäsion, Größe, Figur u. s. w., er mag von uns erkannt werden oder nicht, und falsch oder richtig von uns aufgefaßt werden.

Betrachten wir nun den Hergang, wenn dem Subjekt sich ein neues Objekt reflektirt. Die Vorstellung, die aus dem ersten Objektreflex gebildet wurde, ist zunächst eine Anschauung, ein Bild dieses einzelnen Subjekts. Wollen wir der Anschauung einen Namen geben, so kann dieser nur ein Eigenname sein, oder wir bezeichnen durch das Wort dieser, welches Individuum aus der mit dem Begriff bezeichneten Gattung wir meinen. Die Vorstellung wird in Beziehung auf das Objekt Anschauung genannt, während sie in Beziehung auf meine Denkthätigkeit Vorstellung heißt. Diese Anschauung, wenn sie vom Geiste selbstthätig aufgefaßt wurde, bleibt dem Bewußtsein als ein Wissen, auch nachdem das Objekt, welches dieselbe lieferte, aufhörte vor dem Bewußtsein zu stehen. Wenn nun der nächste neue Objektreflex sich dem Geiste darbietet, und dieser sich auch daraus eine Vorstellung zu bilden anfängt, so fängt nothwendig eine Vergleichung zwischen der ersten und zweiten Vorstellung an, das Objekt, welches sie liefert, mag nun dasselbe sein, welches sich dem Geiste schon einmal darbot, oder ein anderes, jenem ähnliches oder unähnliches. Nothwendig ist aber Vergleichung, weil hier immer etwas Gemeinsames und Besonderes ist, d. h. weil das erste Objekt, wie das zweite, dem Bewußtsein Gegenstand ist, und der Geist bei jeder

neuen Affektion weiß, daß er aufs neue und wie er afficirt worden, so wie früher, oder anders. Während aber die zweite Vorstellung sich auf das Objekt bezog, wird das zweite Objekt auf die erste Vorstellung bezogen und wird bemerkt, in wiefern es dazu paßt oder nicht. In dieser zweiten Hinsicht ist die Vorstellung Begriff. Mithin ist eine und dieselbe Vorstellung Anschauung oder Begriff, je nachdem sie auf den vorgestellten Gegenstand, oder ein später sich darbietender Gegenstand auf sie bezogen wird. Es ist ein und dasselbe durchsichtige Bild, dessen dem Objekt zugekehrte Seite Anschauung und dessen dem Bewußtsein zugekehrte Seite, also als Wissen, Begriff heißt. Die Anschauung bezieht sich also auf die Sache, der Begriff aber auf das Denken und dient diesem als Instrument bei der Gruppirung oder Kombination der Anschauungen. Jene können daher Realvorstellungen, diese Instrumentalvorstellungen genannt werden. Das Verhältniß zwischen den Realvorstellungen und den Begriffen ist folgendes: Die Realvorstellung ist das möglichst erschöpfende und ausgearbeitete Bild des Gegenstandes, der Begriff aber der Grundriß der Vorstellung, der Inbegriff der konstitutiven Elemente derselben, und dieser verhält sich zu jener wie der Riß eines zu bauenden Hauses zu der vollen, erschöpfenden Anschauung des fertigen.

Jene Vergleichung findet Statt zuerst zwischen Anschauung und Begriff, dann zwischen Begriff und Begriff. Bei dieser Vergleichung ergibt sich Gleichheit oder Ungleichheit, d. h. der Geist erkennt in dem zweiten Objekte dasselbe, was ihm schon einmal erschienen ist, oder er erkennt darin ein neues, und dieses als ein mit dem ersten mehr oder weniger ähnliches, also auch unähnliches. Die Vorstellung dieses Andern oder Unähnlichen wird nun zu einem neuen Begriff, wenn darauf wieder ein neues Objekt bezogen wird. Die Ähnlichkeit aber besteht wenigstens darin, daß das eine wie das andere Gegenstand des Bewußtseins ist, während die Unähnlichkeit etwa darin besteht, daß das erste Etwas ein ihm durch das Gesicht, das zweite ein ihm durch das Gehör zukommendes Etwas ist u. s. w. Denn wenn ein Objekt sich zum erstenmal dem Bewußtsein reflektirt und der Geist diesem Reflex mit einem Minimum von Thätigkeit entgegenkommt, so vermag der in diesem Aneignen noch ganz ungeübte Geist die einzelnen Züge des Objektreflexes noch gar nicht, sondern nur den ganzen Reflex als Gegenstand überhaupt aufzufassen, und die Vorstellung, die er sich davon bildet, enthält kaum mehr als das Allgemeine, Unbestimmte, daß es Etwas ist.

Dieses Erkennen des Ähnlichen oder Unähnlichen veranlaßt den Geist zur Unterscheidung und Subsumtion. Das zweite Objekt wird mit dem ersten unter den Begriff Etwas gestellt, dabei aber die Unterscheidung zwischen hörbarem und sichtbarem Etwas gemacht. Das dritte Objekt wird, als dem Geiste objicirt, auch unter Etwas und etwa sichtbares Etwas gestellt; dabei aber wird eine Vergleichung zwischen dem ersten und zweiten sichtbaren Etwas angestellt und eine Unähnlichkeit gefunden, die durch hell und dunkel ausgedrückt wird u. s. w. und dieses geht ins Unendliche oder vielmehr ins Speciellste fort, indem jedes später erkannte Objekt auf eine ähnliche vorhandene Vorstellung bezogen und unter die, unter welche sie hingehört, gestellt wird. Immer ist es aber eine sich auf ein Objekt beziehende Vorstellung, auf die nun wiederum das Objekt bezogen und die durch dieses Beziehen umgestaltet wird. Diese Umgestaltung ist zuerst eine Bereicherung der Vorstellung, folglich Beschränkung ihrer Sphäre. Das unbestimmte Etwas, was zuerst den Geist afficirt, wird z. B. zuerst in hörbares und sichtbares Etwas geschieden, und die sichtbaren Etwas werden wieder unter sich, z. B. der Ofen von der Uhr und beide von einem Menschen und zuletzt etwa die Mutter von den übrigen Menschen unterschieden. Auf diese Weise geht der erkennende Geist vom Allgemeinen zum Einzelnen fort. (Die Beziehung der Begriffe durch Worte geht den umgekehrten Weg vom Einzelnen zum Allgemeinen) Zu gleicher Zeit werden aber die Vorstellungen inhaltsärmer gemacht und dadurch ihre Sphäre erweitert. Das geschieht durch die Subsumtion der neu gebildeten Vorstellung unter die schon vorhandene, z. B. eines neu erkannten Individuums unter den Begriff Mensch. Auf diese Weise erweitert sich der Kreis unsers Wissens und bildet bald ein großes Gemälde von den Dingen um uns her.

So ist von Allem, was je vom Geist erkannt worden ist, ein Bild, — Anschauung — ins Archiv des Bewußtseins niedergelegt worden und hier bilden die Begriffe die Fächer, in welche jedes neu hinzukommende Bild gelegt wird. Die ersten Vorstellungen aber, die wir uns von den Dingen bilden, lassen wir, bei weiterer Entwickelung unsers Denkens, wegen ihrer Dürftigkeit und Mangelhaftigkeit als Realvorstellungen bald fallen und vertauschen sie gegen die später erworbenen bestimmtern und vollständigern. Jene gehen aber darum nicht unter, sondern bleiben im Wissen als Begriffe zurück, zu denen sie sich wegen ihrer Armuth an Bestimmungen eignen, und treten nur aus dem aktiven Dienst der Realvorstellungen in die Reserve der Instrumentalvorstellungen.

Eben wegen ihrer Armuth an Inhalt im Verhältniß zu den Realvorstellungen sind die Begriffe uns bequeme Hülfsmittel des Denkens, indem wir unter einen solchen bestimmungsarmen Begriff unzählige Anschauungen, deren jede wieder unzählige Bestimmungen enthält, gruppiren. Der absolute Geist allein vermag in lauter Anschauungen oder individuellen Vorstellungen zu denken und bedarf der abgezogenen Begriffe nicht; uns endlichen Geistern aber ist es nur durch die Hülfe der Begriffe möglich den sonst unübersehbaren Reichthum der Erscheinung zu bewältigen.

Die bisher geschilderte Thätigkeit des menschlichen Geistes in der Bildung seiner Vorstellungen und Begriffe hat etwas Instinktmäßiges, Naturnothwendiges, so wie wir unsre Glieder zweckmäßig gebrauchen, ob es gleich den Wenigsten einfällt, darüber zu reflektiren, daß wir es thun und thun können. Auch gelingt dieses Geschäft dem Geiste darum nicht weniger gut, und entsprechen seine Vorstellungen darum nicht weniger den Gegenständen, die sie vorstellen, weil diese Thätigkeit eine naturnothwendige und instinktmäßige ist. Der Instinkt geht aber in dem Grade, als der Mensch sich entwickelt, in Freiheit über, und die Realvorstellungen und Begriffe, die sich bis dahin nach einem geistigen Naturgesetz gebildet hatten, werden, je mehr, je länger ein Werk der freien Reflexion, und in dem Maße als die Freiheit sich entwickelt, ist die Frage nicht mehr, wie unsre Realvorstellungen und Begriffe *sind*, sondern wie sie *sein sollen*.

Hier ist auf einen häufig stattfindenden Mißgriff beim Denken, einen fruchtbaren Quell des Irrthums, hinzuweisen. Sobald wir uns nämlich eine Vorstellung gebildet haben, pflegen wir von dem Objekt, welches sich in derselben darstellt, abzusehen, grade so wie der Blumenmaler die Blume wegwirft, nachdem er die Zeichnung davon genommen, und nur die Abbildung derselben in seine Mappe legt. Von dieser Vorstellung fällt aber mit der Zeit durch die Schwäche des Gedächtnisses der eine Zug nach dem andern weg, bis nur die hervorstehenden Züge übrig bleiben und die reiche Realvorstellung zu einem magern Begriff zusammentrocknet. Und daß wir uns desselben beim Denken bedienen, anstatt uns aufs neue an den Gegenstand selbst zu wenden und ihn immer tiefer zu erschöpfen, muß unser Denken oberflächlich und einseitig machen. Indem wir bemüht sind, uns eine wahre Vorstellung zu bilden, muß also der Objektreflex des Gegenstandes, von dem wir sie uns bilden wollen, gegenwärtig sein und wir müssen uns durch immer genaueres Auffassen der sich uns darbietenden Züge desselben in Besitz einer immer vollern und genauern Vorstellung setzen, die

unser Denken behandeln will. An die S a ch e s e l b s t haben wir uns zu halten. Durch die Behandlung des B e g r i f f s d e r S a ch e aber können wir nicht zu einem, dem Gegenstande entsprechenden und ihn möglichst erschöpfenden Abbilde desselben kommen, denn der Begriff ist eben dadurch Begriff, daß er von dem Gegenstande, dessen Begriff er ist, a b g e z o g e n worden ist. Durch die Betrachtung des Begriffs einer Sache zu einer Vorstellung von der Sache selbst kommen wollen, ist grade so viel, als dem Gemälde, welches wir uns einprägen wollen, den Rücken zukehren und uns an die paar flüchtigen Züge halten, die uns entgegentraten, indem wir es einen Augenblick lang anblickten. Der magere Begriff weist nur auf die volle Realvorstellung hin, etwa so wie der Titel des Buches auf den Inhalt desselben hinweist. Wer daher sich anstellt, als wenn er etwas aus dem Begriffe allein entwickele, muß dabei unvermerkt rechts und links auf die Dinge selbst schielen und aus der Realvorstellung derselben holen, was er aus dem Begriff zu holen vorgibt. Vgl. die Logik von Hegel.

Wir sind zwar im Besitz des Vermögens, uns Vorstellungen und Begriffe zu bilden, allein erst wenn wir dazu kommen, darüber zu reflektiren, erkennen wir, daß wir im Besitz desselben sind und es ausüben. Erst bei fortgeschrittener Entwickelung des Geistes wird das Wissen sich selbst objektiv, und werden wir fähig, über die Begriffe, in deren Besitz wir unwillkürlich gekommen sind, zu reflektiren, und für dieses Wissen einen Ausdruck zu suchen. Dann erst wird dieser uns wie im Schlafe zugefallene geistige Reichthum durchgemustert und geordnet, und nun erst treten wir in einen freien Besitz und beliebigen Gebrauch dessen, was schon seit dem Anfang unsers geistigen Lebens unser Eigenthum war. — Daß aber unser Geist mehr besitzt, als worüber er reflektirt hat, und daß also der Mensch sich auch des Wahren, wie des Rechten eher bewußt ist, als er darüber reflektirt hat, beweist die Thatsache, daß, so wie die Zumuthung einer bösen That das Gewissen auch da empört, wo einer nie über sein Gewissen Betrachtungen angestellt hat, so empört sich auch, wenn er sich auch nie mit der Lehre vom Sein oder von Raum und Zeit beschäftigt hat, sein Verstand augenblicklich dagegen, wenn einer z. B. behauptete, die Dinge um uns her seien ein bloßer, leerer Schein, oder der Raum komme nicht den Dingen selbst zu. Hier wird das Wahre und Rechte nicht erst im Augenblicke des Reflektirens erzeugt, sondern es ist schon latent, d. h. als unreflektirt da.

Hier mag auch der Ort sein, den U n t e r s ch i e d z w i s ch e n R e f l e x i o n u n d S p e k u l a t i o n anzugeben. Die Spekulation

ist genetisch, konstruirend, das Ganze auffassend, Reflexion aber, wenn ich hie und da einen Zug des Gegenstandes auffasse, ohne ihn als Ganzes bewältigt und eingesehen zu haben.

Der von der Masse der ihm sich darbietenden Gegenstände überwältigte Geist sucht diese dadurch zu bewältigen, daß er das Gemeinsame in ihnen aufsucht und sie darnach gruppirt. Zu dem Ende vergleicht er das sich ihm neu darbietende Objekt mit seinen bereits gewonnenen Vorstellungen, und da findet er, daß er manche Züge einer dem neuen Objekt mehr oder weniger entsprechenden Vorstellung fallen lassen muß, damit sie darauf passe, und so wird die Vorstellung immer ärmer an eigenthümlichen Zügen. Auf diese Weise werden die Vorstellungen, die schon von Haus aus Begriffe sind, die aber nur einem oder wenigen Objekten entsprechen, zu immer umfassenderen Begriffen gebildet. Demnach sind die Begriffe Vorstellungen, von denen die individuellen Züge abgetrennt sind und an denen die mehr oder minder gemeinschaftlichen hängen geblieben und die dadurch fähig gemacht worden sind, eine ganze Species oder Gattung der Dinge unter sich zu begreifen. Dann gibt es auch an den Dingen Manches, was allen angehört, und was daher immer erkannt wird, wo nur erkannt wird. Dieses gibt die allgemeinen Begriffe.

Die Begriffe sind daher doppelter Art, nämlich die Gattungsbegriffe und die allgemeinen. Jene, bei welchen die Noetik sich weiter nicht aufzuhalten hat, bezeichnen die realen Objekte selbst und gruppiren sie in Gattungen und Untergattungen, die unter sich ein gegliedertes Ganzes ausmachen. Die Gattungsbegriffe sind daher Realbegriffe und diese weisen auf die aus den Objektreflexen geschöpften Realanschauungen, wie diese auf die Dinge selbst hin. Den allgemeinen Begriffen dagegen entsprechen keine besondern Gegenstände, weil es keine allgemeinen Gegenstände geben kann, was ein Widerspruch wäre, sondern sie beziehen sich auf die verschiedenen Erscheinungsweisen der Dinge und des Geschehens. Sie sind nicht an sich, wie die Dinge, sondern an den Dingen. Jene würden nicht unpassend die substantivischen, diese die adjektivischen, die sich freilich nicht immer durch Adjektiven ausdrücken lassen, genannt werden. Erstere entsprechen dem logischen Subjekt, diese dem Prädikat. Der substantivische Begriff, das Subjekt, ist der Mittelpunkt, der in den adjektivischen sich in die unzähligen Elemente auflöst, in welche das Eine Sein, erscheinend, ausstrahlt. Die allgemeinen Begriffe zerfallen wieder in zwei Klassen, in solche, die Eigenschaften, Verhältnisse und Beziehungen bezeichnen, welche vielen Gegenständen

gemein sind, und solche, welche die Erscheinungsweisen alles Daseienden bezeichnen. Alle substantivische Begriffe sind zusammengesetzt, denn sie bezeichnen Dinge, einem Dinge liegt aber ein Sein zu Grunde, das eben dadurch zum Ding wird, daß es in die Erscheinung ausstrahlt, zu einer Vielheit von Bestimmungen wird. Die adjektivischen Begriffe bilden zwei verschiedene Klassen, die von dem Objektreflex hergenommenen, z. B. roth, rund, und die durch Gedankenbestimmungen gewonnenen z. B. klein, hoch. Erstere sind immer einfach und wir müssen sie nehmen wie sie sind, und haben dabei weiter nichts zu thun, als ihnen einen Namen zu geben. Jene könnten wegen ihrer unmittelbaren Gegebenheit eben so gut Anschauungen als Begriffe genannt werden; allein da sie nichts Individuelles, wie die Anschauungen, sondern Generisches bezeichnen, so ist eine Änderung der Benennung im Grunde unnöthig.

Je öfter gewisse Züge am Objektreflexe sich dem Bewußtsein darstellen, desto tiefer müssen sie sich dem Geiste einprägen. Wenn es also Züge gibt, die jeder Objektreflex darbietet und die sich daher allemal wiederholen, so oft ein Objekt sich dem Bewußtsein reflektirt, so gibt dieses ein allgemeines und nothwendiges Wissen. Solches in den Erscheinungsweisen der Dinge und in jedem Akte des Bewußtseins allemal Vorkommendes ist, daß die sich reflektirenden Objekte dasind — denn sie könnten sich dem Geist nicht reflektiren, wenn sie nicht da wären, noch könnte der Geist sie erkennen, wenn er nichts zu erkennen hätte, — daß sie fortfahren, dem Bewußtsein Gegenstand zu sein, d. h. fortdauern und daß sie eins oder mehrere sind; und eben so an allen körperlichen Dingen, daß sie eine Ausdehnung, Größe und Form haben, daß sie wo sind u. s. w. Sobald ein Objekt sich daher dem Geiste zum erstenmal reflektirt, stellt sich dieses ihm als ein Unbestimmtes, ein nur Afficirendes, als Etwas dar und folglich als etwas, das da ist und da ist, und der Geist weiß, daß da etwas ist, welches ihn afficirt, und daß dieses ihn Afficirende da ist. Diesem Objektreflexe kommt aber der im Denken ungeübte Geist anfänglich nur mit einem Minimum von Thätigkeit entgegen, und dieses ist die Ursache, daß dem Geiste sein Wissen um dieses Wissen nicht objektiv wird und er also nicht im Stande ist, darüber zu reflektiren. Ferner stellt sich derselbe Objektreflex dem Geiste als etwas Dauerndes dar, der Geist weiß daher, daß dieses Afficiren des Objekts und ebenso sein Entgegenkommen mehr oder weniger fortdauert, d. h. daß das Objekt fortfährt dem Bewußtsein Gegenstand zu sein, und daß das Bewußtsein fortfährt an demselben einen Gegenstand zu haben. Weiter reflektirt

sich dasselbe Objekt, wenn es ein körperliches ist, dem Geist als ausgedehnt, und der Geist weiß daher, daß es ausgedehnt, d. h. daß ein Theil außerhalb des andern ist. Endlich reflektirt sich dasselbe Objekt dem Geiste als Eins — mehrere würden sich ihm als mehrere reflektiren — und der Geist weiß daher, daß es Eins ist. Eben so stellt sich einerseits das dem Geiste entgegenkommende Objekt und andererseits der dem Objekt entgegenkommende Geist dem Bewußtsein als Grund und Ursache von dem Wissen desselben um das Objekt dar, und der Geist kann nicht anders, als dieses Verhältniß so aufzufassen, wie es ist, und erkennt daher, daß sein Wissen die Folge und Wirkung von dem sich Darbieten des Objekts und von seinem Entgegenkommen ist. Auf diese Weise kommt der Geist zu dem (unreflektirten) Bewußtsein, daß die Dinge sind und da sind, daß sie fortdauern, daß die körperlichen Dinge ausgedehnt sind, daß sie der Zahl nach eines oder mehrere sind und daß Alles, was da geschieht, seinen hinreichenden Grund hat. Von diesem Bewußtsein des Daseienden, des Dauernden, des Ausgedehnten, des Eins oder Mehrerer, des Wirkenden oder Bewirkten, kommt er endlich, bei erwachter Reflexion, dazu, sich die Begriffe: Sein, Dasein, Dauer, Ausdehnung, Form, Größe, Zahl, Ursache und Wirkung zu bilden. Er abstrahirt nämlich später z. B. von den fortdauernden Gegenständen und kommt, indem er nur an ihrem Fortdauern festhält, zum Begriff der Dauer oder Zeit. Oder er besinnt sich darüber, was da übrig bleibt, wenn er das Materielle vom Körper wegdenkt, und kommt auf diese Weise zum Begriff der Ausdehnung oder des Raums als des Nichts, der Körperlichkeit gegenüber gehalten. Die Begriffe Zeit und Raum sind daher, jener absolut allgemein, — auch das Bewußtsein dauert fort — dieser für alle sinnliche Gegenstände allgemein, und passen daher auf durchaus alle oder resp. alle sinnliche Gegenstände des Bewußtseins, weil diese selbst alle fortdauern und resp. ausgedehnt sind. So verhält es sich auch mit dem Begriff der Zahl, der ein ebenso allgemeiner Begriff als Zeit und Raum ist. — Hiebei ist nicht zu übersehen, daß der Geist schon durch den Reflex eines einzigen Objekts — des ersten sich ihm darbietenden — zum Begriff von Raum und Zeit kommt, ohne daß er dazu der Reflexe aller folgenden Objekte bedurfte; durch die Wiederholung werden sie ihm nur geläufiger. Die Dinge selbst lehren uns also, daß sie sind, in Zeit und Raum sind, u. s. w. und der Geist kommt zu der Einsicht, daß sie nothwendig sind was sie sind und wie sie sich uns geben, einerseits durch die Betrachtung, wie die allgemeinen Begriffe entstanden sind, z. B. daß alle kör-

perlichen Dinge wol ausgedehnt und im Raum sein müssen, weil wir eben das was da ausgedehnt und im Raum ist, Körper nennen, andrerseits aber durch Intuition. Wir erkennen nämlich durch die Betrachtung des Begriffs Körper, daß die Körper ausgedehnt sind, indem darin der Begriff der Ausdehnung als ein ihm nothwendig zukommendes Prädikat liegt. Das Allgemeine und Nothwendige liegt also nicht in den Dingen allein, noch in dem Denken allein, sondern da, wo das Denken und das zu Denkende zusammentreffen.

Jetzt erst kann von dem Selbstbewußtsein die Rede sein, denn wir kommen in der That früher zu Begriffen als zum reflektirten, bleibenden Bewußtsein unsers Bewußtseins, d. h. zum Selbstbewußtsein. Das Objekt des Bewußtseins ist nicht blos ein äußeres, das vorzugsweise also genannte Objekt, sondern auch ein inneres, das Subjekt, der Geist selbst, und nicht nur das äußere Objekt, sondern auch das innere, nämlich das Subjekt, wie auch das Wissen, reflektirt sich im Bewußtsein. Denn jedes von diesem wirkt auf das Subjekt ein und regt daher dieses zu einer Gegenwirkung auf, die darin besteht, daß es sich ein Bild von dem ihm sich Reflektirenden schafft. Wie dieses hinsichtlich des äußern Objekts geschieht, haben wir schon gesehen. Auf gleiche Weise verhält es sich aber auch mit dem Subjekt. Indem nämlich dieses thätig ist den Objektreflex aufzufassen, spiegelt sich diese seine Thätigkeit im Bewußtsein ab, und das Subjekt lernt sich dadurch genau so weit kennen, als es sich selbst durch seine Thätigkeit offenbar wird. Diese Erkenntniß ist das Selbstbewußtsein. Das Subjekt wird sich also im Bewußtsein nicht unmittelbar, sondern erst mittelbar, d. h. in dem Grade offenbar, als es mit seinem Geschäft, sich ein Abbild vom Objekt zu schaffen, immer vertrauter wird, während das Bewußtsein das Bild abspiegelt, welches das Subjekt schafft, und zusieht, was es schafft. Auf diese Weise besteht das Selbstbewußtsein aus diesem dreieinigen Bewußtsein: ich weiß, — ich weiß, daß ich weiß, — ich bin's, der da weiß und weiß, daß ich weiß. Dieses Ich aber, welches sich im Selbstbewußtsein erkennt, ist nicht der ganze Geist, noch ein Theil desselben, sondern nur ein mathematischer Punkt im Geist, und zwar der Mittelpunkt des Geistes überhaupt und des Selbstbewußtseins insbesondere, in welchem die Radien aus dem ganzen Umfang des Geistes zusammenlaufen. Mehr ist von einem Punkte nicht zu sagen.

Das Erkennen ist das Ergebniß von der gegensätzlichen, wechselseitigen Einwirkung des Objekts und Subjekts auf einan-

der. Der Quell des Lebens ist ursprünglich Einer. Wo er, wie bei der Pflanze, sich noch nicht in Äußeres und Inneres dirimirt hat, und wo es also zu keinem solchen Gegensatz gekommen ist, da ist gar kein Bewußtsein, und wo das Subjekt sich nicht mit seinem Wissen dirimiren kann, da ist kein Selbstbewußtsein möglich. Beim Thier ist jedes reflektirte Selbstbewußtsein darum unmöglich, weil bei ihm das Subjekt mit der Objektvorstellung gleichsam unauflöslich zusammengewachsen ist. Beim Thier steht das äußere Objekt allein vor und das Subjekt gleichsam nur hinter dem Bewußtsein, welches daher eben nur ein Objektbewußtsein, nie aber ein Subjekt- oder Selbstbewußtsein, noch ein Bewußtsein des Wissens sein kann. Der Mensch aber ist hinter und vor demselben Subjekt, ersteres beim Objekt, letzteres beim Selbstbewußtsein. Auf diese Weise ist, wie auch Schelling mit Recht lehrt, die Freiheit der innerste Grund des Selbstobjektivirens und des Selbstbewußtseins, und diese Freiheit ist eine Eigenthümlichkeit der höhern Stufe, welche das geistige Leben im Menschen ersteigt. Der Mensch ist sich seiner selbst bewußt, weil er bei der Ausübung seiner geistigen Kraft als frei auf diese Ausübung derselben zurückblicken kann. Warum aber der Mensch frei sein muß, lehrt nicht die Noetik, sondern die Teleologie, die Lehre vom Weltzweck.

So wie das Dasein des äußern Objekts das Bewußtsein bedingt, so bedingt auch das Dasein des innern Objekts, d. h. des Subjekts, das Selbstbewußtsein. Ehe es ein Selbstbewußtsein geben kann, muß einer da sein, der sich seiner selbst bewußt werden kann. Dort tritt das Objekt in seiner Erscheinung dem Subjekt und dieses dem Objekt entgegen, und das Subjekt bildet sich ein Abbild von dem ihm sich darbietenden Objektreflex. Durch diese seine Thätigkeit tritt aber das Subjekt selbst in die Erscheinung und reflektirt sich, wie jeder andre Objektreflex dem Bewußtsein. Allein es ist das Subjekt selbst, welches hier des Subjekts bewußt wird, und auf diese Weise wird das Bewußtsein zum Selbstbewußtsein. Der Geist, das Subjekt wird also dem Bewußtsein grade auf dieselbe Weise offenbar, wie es jeder andere Gegenstand wird. Indem er nämlich sich mit der Auffassung des Objektreflexes beschäftigt, spiegelt sich seine eigene Thätigkeit im Bewußtsein ab, und was sich darin also abspiegelt, eignet sich der Geist an, indem er seiner eigenen Thätigkeit thätig entgegenkommt. In dem einen wie in dem andern Falle steht der Geist vor dem Objekt und bildet sich daraus eine Vorstellung. Diese also gewonnenen Züge seiner selbst bildet der Geist endlich zu einer Totalvorstellung aus,

und in sofern der ganze Geist in die Erscheinung tritt, ist es ihm auch möglich sich selbst ganz zu erkennen.

Die zweite Bedingung des Selbstbewußtseins, und zwar als das eines endlichen Geistes, ist das Dasein des äußern Objekts für das Subjekt. Gott, der absolute Geist, mag ohne ein für ihn daseiendes Äußeres sein und sich seiner selbst bewußt sein: der endliche Geist kann aber nur in sofern sich selbst erkennen, seiner selbst bewußt werden, als seine Thätigkeit an dem Schaffen eines Abbildes von dem sich ihm reflektirenden äußeren Objekte einen Gegenstand hat. Wäre aber kein solches da, an dessen Auffassen das Subjekt inne wird, daß es aufzufassen vermag, so würde es auch sich selbst nicht auffassen. Während es aber sich durch diese Thätigkeit des äußern Objektes unwillkürlich bewußt wird, wird es sich seiner selbst durch Reflexion bewußt. Das Bewußtsein gleicht daher einem durchsichtigen Glase, durch welches das Subjekt das Objekt wahrnimmt und zugleich sich selbst, indem das hinter dem Glase liegende Objekt an diesem die Stelle der Spiegelfolie vertritt.

Das Subjekt ist also im Bewußtsein da, ohne dasselbe ist kein Bewußtsein möglich, und zwar ist das Subjekt vom Anfang des geistigen Lebens des Menschen für das Bewußtsein da, allein es wird fürs erste eben so wenig reflektirt, als es je beim Thiere reflektirt wird. Der Geist hat nämlich seine ursprünglich auf das äußere Objekt gerichtete Thätigkeit noch nicht auf diese Thätigkeit selbst zurückgebogen und es entsteht daher keine bleibende Erkenntniß. Dabei würde es auch beim Menschen immer bleiben, wenn er nicht ein in immer weiterer Entwickelung fortschreitendes Wesen wäre. Daß er aber dieses ist, lehrt die ganze Ökonomie des geistigen Lebens im Menschen, und daß er es sein muß, die Teleologie. Das ursprüngliche Selbstbewußtsein ist also ein latentes. Hier machen Selbst und Bewußtsein noch Eins aus, und es könnte daher zu keinem objektiven Wissen davon kommen, daß ich es bin, der dieses Bewußtsein hat, wenn nicht auch dieses Wissen vermöge des Gesetzes der Gegensätzlichkeit, welches überall gilt, wo es eine fortschreitende Entwickelung gibt und welche dieselbe vermittelt, dem Subjekt objektiv würde. So aber tritt das Wissen um das Wissen immer mehr vor das Bewußtsein und in Antagonismus mit demselben, dirimirt sich mit ihm und wird auf diese Weise zu einem bleibenden, reflektirten Selbstbewußtsein. Entwickelung ist Auseinandertreten. So lange ein Gegenstand uns auf dem Auge liegt, wird er von diesem nicht gesehen, sondern erst wenn er vor das Auge tritt. Im Anfang ist Subjekt und Bewußtsein noch bei einander; bei weiterer Entwickelung aber treten

sie auseinander und dem Subjekte wird es selbst und sein Wissen um sich selbst gegenständlich. Bis dahin wußte ich nur, jetzt weiß ich zweitens, daß ich weiß. In dem früher latenten, jetzt aber zu einem objektiven Wissen gewordenen Selbstbewußtsein lag auch, obgleich unreflektirt, drittens, daß ich es bin, der da weiß. Nun hat auch dieses Selbstbewußtsein selbst vor dem Bewußtsein eine objektive Lage bekommen, und dieses Wissen, daß ich weiß, und daß ich's bin, der da weiß und weiß, daß ich weiß, ist ein reflektirtes, bleibendes Eigenthum meines Geistes geworden. Es ist hier grade so zugegangen, wie mit dem Pendelschlag der Uhr in unserm frühern Beispiel. Jeder Schlag derselben gelangte an mein Bewußtsein, aber mit etwas Anderm beschäftigt, trat ich diesem Objektreflex nicht entgegen, und er erlosch mithin im Augenblick seines Erscheinens. So war auch jedesmal, wo ich mir eine Vorstellung von einem äußern Objekte bildete, ich, als Subjekt, dabei gegenwärtig, aber meine Thätigkeit war allein auf dieses Geschäft, nicht aber auf mich selbst gerichtet, und ich wurde daher mir nicht selbst gegenständlich. Erst nachdem bei fortschreitender Entwickelung Subjekt und Wissen auseinander traten, wurde ich es, und der Inhalt des Selbstbewußtseins ist mir nun gegenwärtig, so wie ich mir jedes Pendelschlages der Uhr so lange bewußt bin, als ich darauf achte. Das Selbstbewußtsein ist also ein Heraustreten der Subjektvorstellung aus dem Vorstellenden, so daß dieser sich selbst gleichsam außer sich erscheint. Wenn aber einer zum reflektirten Selbstbewußtsein gekommen ist, so gehört noch große Übung und die angestrengteste Selbstbeobachtung dazu, um den im Bewußtsein sich manifestirenden Geist so weit als möglich zu erkennen.

Aus diesem Allen ist klar, daß der Ausdruck S u b j e k t-O b j e k t weiter nichts besagen kann, als daß das im Bewußtsein mit vorhandene Subjekt sich allmälig eine V o r s t e l l u n g von sich selbst bildet, in so weit als es sich im Bewußtsein objektiv und dadurch offenbar wird. Eben so ergibt sich aus dem Obigen, was von der Hegelschen Ansicht zu halten sei, die das Selbstbewußtsein u n m i t t e l b a r e s, das Wissen um das Objekt aber m i t t e l b a r e s Wissen nennt. Es gibt zwar, wie aus der ganzen Entwickelung der Lehre vom Wissen klar sein muß, gar kein unmittelbares Wissen, aber doch wäre umgekehrt das Objektbewußtsein im Verhältniß zum Selbstbewußtsein ein unmittelbares zu nennen. Denn ein unmittelbareres Wissen kann es nicht geben, als durch Aneignung des Objektreflexes; das Wissen aber, daß ich es bin, der da weiß, kann nicht anders als ein vermitteltes oder mittelbares genannt werden, indem wir dieses erst in sofern wissen, als wir zuvor das

Objekt erkennen. Zudem wird die Vorstellung unserer selbst eben so durch Ausbildung der sich reflektirenden Züge des Subjekts zu einem Ganzen gewonnen, als die Vorstellung des äußern Objekts.

Das Grundgesetz, dem das Denken folgt, können wir nicht entwickeln, ohne auf das Gebiet der Metaphysik hinüberzublicken, denn diese erst hat alles Sein, also auch das des Geistes, und das Gesetz für die Thätigkeit alles Seienden, also auch für die Thätigkeit des Geistes, das Denken, darzustellen. Dieses Grundgesetz des Denkens ist dasselbe, welches dem Hervortreten alles Seins in die Erscheinung zu Grunde liegt, das Gesetz der Gegensätzlichkeit. Das Ur-Eine tritt dadurch in die Erscheinung, daß es in Gegensätze auseinander geht, und die Erscheinung besteht daher darin, daß das Eine Ursein in mehrere Sein auseinanderstrahlt, und daß wieder jedes dieser Sein aus seinem Mittelpunkte in Radien — die Erscheinung desselben — hervorstrahlt. Diese verschiedenen Sein und die verschiedenen Radien eines jeden verhalten sich polar oder gegensätzlich zu einander, und die Beziehung des einen Poles des Gegensatzes auf den andern ist das Leben. Aber auch das Denken ist Leben und ein Moment desselben; daher ist es auch der Gegensatz, der den Prozeß des Denkens hervorruft und dessen Ergebniß das Wissen ist. Deßhalb setzt das Denken ein doppeltes Sein, das des Denkenden und des zu Denkenden, voraus, und wird erst durch das Vorhandensein dieses Gegensatzes möglich. Einerseits muß also der Geist, der da denken soll, und andrerseits ein zu denkendes Objekt ihm gegenüber, dasein und dann muß eine Beziehung zwischen diesen Gegensätzen anfangen, d. h. der Geist muß als Thätigkeit über sich hinaus und das Objekt als Objektreflex über sich hinausgehen, und diese beiden Effulgurationen müssen einander berühren: da erst entsteht diese Aktion und Reaktion zwischen Subjekt und Objekt, deren Ergebniß das Wissen ist. Das Zwei des Gegensatzes gebiert ein Eins, das Wissen oder Dasein des Objekts für das Subjekt, das aber keine Identität des Subjekts und Objekts, des Denkens und des Seins ist, sondern ein dem Objekt möglichst entsprechendes Abbild im Subjekt.

Diese durch das Gesetz der Gegensätzlichkeit hervorgerufene Denkthätigkeit unterliegt wieder demselben Gesetze. Dasselbe Gesetz, welches objektiv das Sein treibt, in die Peripherie der Erscheinung auszustrahlen, nöthigt auch subjektiv den denkenden Geist, seine Thätigkeit in die entgegengesetzte Richtung des Eins und des Alles zu polarisiren. Zuerst sondert er, d. h. er löst den Objektreflex in seine Momente oder Elemente auf und unterscheidet die

ungleichen. Darauf vereinigt er die gleichen in verschiedene Gruppen und faßt die verschiedenen Gruppen jener Elemente in Ein Ganzes — die Vorstellung — zusammen, und diese Einheit stellt er wieder unter den Begriff, unter welchen sie hingehört und diesen wieder unter den nächsten höhern u. s. f.

Indem der Geist als erkennend nach diesem Grundgesetz des Denkens überhaupt verfährt, fügt er sich noch insbesondere den vier logischen Gesetzen des Denkens, wie sie gewöhnlich angenommen werden. Das Gesetz des Nicht-Widerspruchs, wie man das nennen sollte, was gewöhnlich der Satz des Widerspruchs genannt wird, besteht nämlich subjektiv darin, daß der Geist nicht sich widerspricht, sondern gesetzt sein läßt, was er gesetzt hat, und weggefallen sein läßt, was er hat wegfallen lassen; dann objektiv darin, daß er keine contradictio in adjecto begeht, d. h. dem logischen Subjekt im synthetischen Urtheil kein Prädikat zuschreibt, welches ihm nicht zukommen kann, und welches das Subjekt vernichten würde, wenn man es ihm beilegte. — Das Gesetz der Identität ist subjektiv nichts als der positive Ausdruck dessen, was im Gesetze des Nichtwiderspruchs negativ ausgedrückt ist. Es besteht also ebenfalls subjektiv darin, daß der Geist sich in seiner Thätigkeit konsequent bleibt, objektiv aber darin, daß er das logische Subjekt als das nimmt, was es ist, und nicht als sein Gegentheil oder etwas Anderes. — Das Gesetz des zureichenden Grundes besteht darin, daß der Geist, der als seiend, dem Grundgesetze des Seins, dem der Causalität unterworfen ist, und an Gott den Grund seines Daseins hat, auch in seiner Thätigkeit demselben treu bleibt, d. h. daß er nichts ohne Grund setzt oder aufhebt. So ist die Erscheinung des Objekts als dieses im analytischen Urtheil ein nothwendiger Grund für den Geist, es als dieses zu setzen, d. h. ihm ein solches Prädikat zu geben. Im synthetischen Urtheil aber wird ihm sein Bedürfniß, Einheit und Zusammenhang in das System seines Wissens zu bringen, zum zureichenden Grunde, für das logische Subjekt auch da ein angemessenes Prädikat zu fordern, wo dieses nicht unmittelbar in die Erscheinung tritt. — Das vierte logische Gesetz endlich, das des ausgeschlossenen Dritten gründet sich darauf, daß Sein und Nichtsein das gesammte Gebiet des Möglichen ausfüllen, so daß jedwedes Etwas nur eins von beiden sein kann, A oder nicht A. Wenn also der Geist einen hinreichenden Grund hat, einem logischen Subjekt das Prädikat A nicht zu geben, so weiß er, daß ihm das Prädikat nicht A nothwendig zukommt und umgekehrt.

Aber nicht bloß in der Bildung der Vorstellung oder des Begriffes als solchen, sondern auch in der Bildung des Begriffs als des Urtheiles und Schlusses erweist sich dieses Grundgesetz thätig. Die Vorstellung eines Objekts besteht, wie wir gesehen haben, aus zwei Bestandtheilen, einem substantivischen und einem adjektivischen, einem *Quid* und einem *Quale*, (wofür, sonderbar genug, die spekulativste Sprache der Erde, die deutsche, kein Wort hat), wie Hegel gut bemerkt hat. Diese sind das versteckte logische Subjekt und Prädikat, welche der Begriff zusammenhält, *begreift*, die aber bei weiterem Eindringen des Gedankens in dieselben auseinandergehen. Diese Entfaltung der Einheit des Begriffs zu dem darin ruinartig enthaltenen Subjekt und Prädikat ist das *Urtheil*. Indem aber der Begriff sich zum *Urtheil* expandirt, gehen nicht bloß Subjekt und Prädikat auseinander, sondern von den verschiedenen Prädikaten desselben Subjekts polarisirt sich das eine mit dem andern. Nicht aber jede Expansion des Begriffs in Prädikate setzt sie einander polar entgegen, denn ein logisches Subjekt kann auch mehrere gegen einander indifferente Prädikate, z. B. gelb, schwer, rund, haben, die in keinen Gegensatz mit einander treten. Die gegensätzlichen Prädikate aber treten einander vernichtend entgegen, wenn nicht auf die Einheit, aus der beide hervorgetreten sind, zurückgegangen wird. — In Beziehung auf die synthetischen Urtheile bemerken wir hier nur, daß die herkömmliche Eintheilung derselben in empirische und spekulative (apriorische) unstatthaft ist, indem wir in dem einen wie anderen Falle nur aus der Betrachtung des Subjekts ermitteln können, ob ihm das Prädikat, welches wir ihm beilegen, zukommt oder nicht. Eben so besagt das synthetische Urtheil keinesweges die Identität des Subjekts und des Prädikats. Vielmehr wird das Urtheil zu etwas Nichtssagendem, sobald Subjekt und Prädikat ganz identisch sind, z. B. A ist A. Daraus läßt sich keine Wahrheit herauspressen. Wie aber die apriorischen synthetischen ~~Urtheile~~ möglich sind — eine Frage, von deren Beantwortung das ganze Schicksal der Philosophie abhängt — hat erst die Metaphysik zu beantworten. — Dem kategorischen Urtheil liegt negativ das Gesetz des Nichtwiderspruchs zum Grunde, d. h. das Prädikat darf keine Negation dessen sein, was im Subjekt gesetzt ist, oder: Subjekt und Prädikat dürfen, als eigentlich eins (nicht: identisch) einander nicht widersprechen. Positiv aber liegt ihnen das Gesetz der Identität zu Grunde. Was in der Einheit des Begriffs Eins ist, muß auch, sich im Urtheil entfaltend, eins bleiben, d. h. nicht in Widerspruch auseinander gehn. Das hypothetische Urtheil endlich beruht auf

dem Satze des zureichenden Grundes. Wenn A ist, so ist B, d. h. in A liegt der zureichende Grund für B, und B ist die nothwendige Folge von A.

Ein Urtheil, dessen Subjekt und Prädikat selbst wieder Urtheile sind, ist der Schluß. Mithin besteht das Schließen darin, den Zusammenhang aufzusuchen, den diese Urtheile haben müssen, wenn unser Wissen sich zu einem harmonischen, organischen Ganzen gestalten soll. Der Schluß schließt also zwei isolirt stehende Urtheile zusammen und durch dieses Zusammenschließen entsteht ein drittes neues Urtheil. Mit dem Schluß macht die Logik einen Übergang zur Metaphysik, der übersinnlichen Erkenntniß des Seienden. Wir schließen von der Erscheinung auf ein ihm zu Grunde liegendes Sein als Welt, als unser eigener Geist und als Gott.

Durch das Urtheil kommt erst das Wissen zu Stande. Im Objektreflex ist noch kein Wissen, sondern erst im Aneignen desselben. Diese Aneignung ist eine Thätigkeit, die darin besteht, daß wir in der durch diese Aneignung gewonnenen Vorstellung ihr Sein von ihrer Erscheinungsweise unterscheiden und letztere als Prädikat ihm, dem Subjekt, zuschreiben. Durch den Schluß wieder wird unser Wissen wesentlich erweitert, indem er uns ein neues Urtheil gibt, zu dem wir sonst nicht gekommen wären, z. B. wenn wir wissen, erstens, daß Gottes Gerechtigkeit eine Angemessenheit der Strafe zu der Schuld voraussetzt, und zweitens, daß eine unendliche Strafe einem endlichen Vergehen nicht angemessen ist, so lehrt uns der Schluß, der diese beiden Wahrheiten zu Einer zusammenschließt, daß die Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen mit Gottes Gerechtigkeit unvereinbar und also unwahr ist.

III. Die Wahrheit des Wissens.

Wir haben das Erkennen und Wissen seiner Natur nach kennen gelernt und sind demselben durch die Phasen seiner Entwickelung gefolgt. Das Wissen verdient aber nur dann diesen Namen und hat nur in sofern einen Werth, als es wahr ist. Wir haben also zu untersuchen, was die Wahrheit sei, und ob und unter welchen Bedingungen sie für den Menschen sei.

Wenn wir unser Wissen näher betrachten, so finden wir darin eine Doppelheit. Unser ursprüngliches Wissen, das nämlich, welches wir aus dem Reflex des Objekts, und zwar des äußern

allein, schöpfen, erscheint als ein unfreies, denn wir bringen zwar selbst das Abbild dieses Reflexes, die Vorstellung, hervor, allein das Objekt dringt auf uns ein und nöthigt uns zu dieser bestimmten Auffassung; wir müssen es nehmen, wie es sich uns gibt. Es steht nicht in unsrer Gewalt, den Reflex des sinnlichen Objekts abzuweisen, und eben so wenig etwas Rundes als viereckig, etwas Hartes als weich aufzufassen. Dagegen trägt dasjenige Wissen, welches die Behandlung unsrer Vorstellungen uns gibt, den Charakter eines freien, und jene Nöthigung verschwindet, wo das Objekt nicht mehr ein sinnliches, sondern unser Geist selbst und dessen Denken ist, und wo wir entweder diese zum Gegenstand unsers Wissens machen, oder durch die Kombination und Konstruktion unsrer Vorstellungen die Erkenntniß des sowol aus der äußern als der innern Erfahrung Geschöpften erweitern. Jedoch ist dieses nicht so zu verstehen, als dürfe der Geist hier nach Willkür schalten, allein die Nöthigung kommt hier nicht mehr von außen, von dem Objekt, sondern von innen, von den Gesetzen des Denkens selbst, und auch diesen gehorchen wir nicht gezwungen, sondern frei, wie wir dem Sittengesetz gehorchen. Hier tritt allerdings die Möglichkeit des Irrens ein; allein erst wo diese Möglichkeit beginnt, beginnt auch das Reich der höhern Wahrheit, derjenigen, durch welche wir erst werden können, was wir sollen, so wie das Reich des Guten erst da anfängt, wo die Möglichkeit zu sündigen anfängt. Überhaupt sind die Ideen, das Wahre, Gute und Schöne nur im Reiche der Freiheit zu Hause.

Zu jenem abgeleiteten, frei geschaffenen Wissen kommen wir durch freies Denken. Das ursprüngliche Denken schafft die Vorstellung als Anschauung, das freie Denken behandelt und gestaltet die Vorstellung als Begriff. Nicht aber als wenn hier erst das Denken anfinge, denn ohne Denken, d. h. ohne Thätigkeit des Geistes können wir uns nicht die geringste Vorstellung, nicht einmal als Anschauung bilden. Das unfreie Denken, dasjenige, welches wir mit dem Thier gemein haben, hat nur einzeln unverbundene Vorstellungen, das freie Denken verbindet diese zu einem organischen Ganzen.

Die Äußerung der Thätigkeit des Geistes ist das Denken und der Geist als denkend ist Verstand und Vernunft. Dieser Manifestation des Geistes als Verstand und Vernunft entspricht aber nicht die Eintheilung der Thätigkeit des Geistes in unfreies und freies Denken, indem der Verstand mehr als das Gebiet des unfreien Denkens befaßt. Mit dieser Beschränkung aber kann der

Verstand als das Organ des unfreien, die Vernunft als das des freien Denkens bezeichnet, oder gesagt werden, der Geist als unfrei denkend sei Verstand, als frei denkend Vernunft. Doch nur auf den äußersten Punkten in der Entwickelung des Denkens ist dieser Gegensatz vollkommen. Nur unser mit dem Thier gemeinschaftliches Denken ist ganz unfrei und unser mit Gott gemeinschaftliches Denken ist ganz frei. Denn der Verstand bildet nicht nur ursprünglich die Vorstellungen, sondern er behandelt sie auch, in sofern das aus dem Objektreflex ursprünglich Geschöpfte den Inhalt derselben ausmacht. Der Verstand urtheilt, d. h. erkennt das Objekt für dasselbe, welches er schon früher wahrgenommen, oder für ein anderes, für ein ähnliches oder unähnliches, und stellt die Vorstellung (Anschauung) desselben unter eine frühere Vorstellung (Begriff), auf welche sie sich beziehen läßt. Die Thätigkeit des Geistes als Vernunft wieder läßt sich als eine dreifache betrachten. Erstens sucht die Vernunft auf, was die Vorstellungen, welche der Gegenstand ihrer Thätigkeit sind, in Beziehung auf einen Zweck, den der Geist sich setzt, sind und enthalten. Dabei ist es völlig einerlei, ob dieser Zweck ein irdischer oder der höchste, so wie es dieselbe Stimme ist, mit der wir beten oder schelten. Während ferner der Verstand sich in sofern mit der Vorstellung beschäftigt, als diese ihren Inhalt aus dem Objektreflex schöpft, beschäftigt sich die Vernunft zweitens mit ihr, in sofern ihr Inhalt nicht aus dem Objektreflex zu schöpfen ist, sondern anderswoher ergänzt werden muß. Auf diese Weise ist es das Geschäft der Vernunft, die Erkenntniß zu ergänzen, indem sie durch Vergleichen, Abstrahiren, Folgern und Schließen dasjenige an dem Objekt ermittelt, was die Vorstellung an sich nicht enthält oder dem Bewußtsein nicht gegenwärtig ist. Drittens bringt die Vernunft auf diese Weise zur Idee des Objekts, zu dem, was dieses, als etwas Unfreies, sein muß, oder, als etwas Freies, sein soll. Die Dinge manifestiren sich in ihrer mannichfaltigen und immer wechselnden Erscheinung. Die Vernunft aber, der Geist, in sofern er das Wesen der Dinge vernimmt, erkennt diese in ihrem Grunde, und ist also die Fähigkeit, aus den gegebenen Daten der Erscheinung die Vorstellung des Gegenstandes in seiner Nothwendigkeit, nicht wie er erscheint, sondern wie er ist, also das Wesentliche desselben in seiner Einheit und Entfaltung zu schaffen.

Die Vernunft ist also der Geist als das Vermögen zu vernehmen, was die Dinge an sich, in ihrer Idee sind, der Verstand aber derselbe Geist als die Fähigkeit vor dem Gedankenobjekt zu

stehen (so noch im Schwedischen: forstå = vorstehen) und sich dessen, was es enthält, inne zu werden. Die Vernunft sucht das absolut Allgemeine und Nothwendige in den Dingen. Das Mittel zu diesem Zwecke sind die Begriffe, indem diese nicht das Individuelle, sondern das immer Allgemeinere, die sich immer mehr erweiternde Gattung repräsentiren. Die Begriffe sind also das relativ-Allgemeine, und sie bildet zwar der Verstand, allein erst die Vernunft stellt die ihr von dem Verstand, ihrem Diener, gelieferten Begriffe der Dinge zu einem organischen Ganzen zusammen und erst dadurch vernimmt sie, wie die Dinge, um ein solches sich nicht widersprechendes Ganzes bilden zu können, sein müssen, also in ihrer Idee sind, und kommt auf diese Weise zur Erkenntniß des absolut Allgemeinen und Nothwendigen.

Der Mensch ist, wie weiterhin dargethan werden soll, Geist aus Gottes Geist, und diesem seinen Ursprung verdankt er den Trieb, die Dinge mit seinem Erkennen ganz zu umfassen. Der Mensch steht in Beziehung zu Gott und ist Gegenstand der Liebe Gottes, und sein Verhältniß zu Gott ist ganz auf Freiheit gegründet. Er ist ursprünglich nichts, um endlich Alles zu werden, und sein ganzes geistiges Leben ist ein Umsetzen aus dem, was er ist, in das, was er sein soll. Ihm ward daher gegeben, dieses Soll zu erkennen, und dieses mußte ihm gegeben werden, sollte er seine Bestimmung erreichen können. Der Typus aber für das, was etwas sein soll, ist die Idee. Gott ist es aber, der da bestimmt, also gedacht hat, wie Alles sein soll. Darum ist die Idee der Gedanke Gottes, und das Wesen der Idee kann weder populär noch wissenschaftlich genauer ausgedrückt werden, denn also. Hier haben wir aber die objektive und die subjektive Bedeutung der Idee zu unterscheiden. Objektiv ist sie aber, um auch dieses aus der Metaphysik zu anticipiren, die Übereinstimmung des von Gott Gedachten und Gewollten und also Geschaffenen mit dem Gedanken Gottes. Da aber der Mensch Geist aus Gottes Geist ist, so ist es ihm Bedürfniß nach dem Verhältniß einer Erscheinung zu dem Grunde derselben zu fragen und ist er fähig, dieses Verhältniß zu finden. Subjektiv ist also die Idee die Einsicht in dieses Verhältniß, die Vorstellung eines Gegenstandes, wie dieser sein muß, um, als Gottgedacht, dem Denken Gottes entsprechen zu können. Der Mensch ist also der Idee fähig, und der menschliche Geist als der Idee fähig ist die Vernunft. Die Vernunft, als ein Vermögen, welches dem Geist aus Gottes Geist ausschließlich zukommt, ist daher das Bedürfniß, von der Erscheinung

zu der derselben zu Grunde liegenden Idee hindurch zu dringen, und das Vermögen es zu thun und die Angemessenheit oder — was in den Werken der Freiheit auch der Fall sein kann — die Unangemessenheit der Erscheinung zur Idee auszumitteln. So wie aber die Idee Gottes Gedanke ist, so ist auch der Begriff unser Gedanke, und wir selbst sind der Standpunkt, aus dem unser Verstand, Gott aber der, aus dem die Vernunft in der Idee die Dinge betrachtet. Weil wir aber Gottes sind und Gott leben können, so sind wir auch fähig uns auf diesen Standpunkt zu versetzen. Und weil wir der Idee fähig sind, so entwickelt sich in uns, parallel mit der Erkenntniß unser selbst und der Dinge, wie wir, wie sie sind, die Einsicht, daß wir und unsre Hervorbringungen, nämlich unser gesellschaftliches Leben, die Kunst und die Wissenschaft, der Staat und die Kirche das nicht sind, was sie in der Idee oder als gottgedacht sein sollen, und mit dieser Einsicht das Streben, einerseits die Idee in den von unsrer (gemißbrauchten) Freiheit nicht alterirten Hervorbringungen Gottes herauszufinden und zu erkennen, wie unsre Hervorbringungen sein sollen, und andrerseits sie, so viel an uns ist, so darzustellen, wie sie sein sollen.

Betrachten wir, wie der erkennende Geist sich zu Allem verhält, was ihm Gegenstand ist, so ergibt sich daraus von selbst was Wahrheit ist. Die Erkenntniß, wie die Dinge sind und wie sie sein sollen, ist uns nothwendig, um die Aufgabe des Lebens zu lösen. Wir wurzeln in der Natur, wir stehen in der genausten Beziehung zu den Dingen um uns her, wir müssen daher, wollen wir nicht in Konflikt mit ihnen gerathen, sie nehmen und behandeln, wie sie sind, und zu dem Ende sie zuvor erkennen, wie sie sind. Dem Geiste steht das ihm sich reflektirende Objekt gegenüber und er bildet sich den ihm sich darbietenden Objektreflex ab. Dieses Vermögen kann dem Geiste nur zu dem Ende gegeben worden sein, damit er die ihn umgebende Welt in einem Abbilde in sich gegenwärtig habe und dadurch sich in ihr zurecht finde und auf diese Weise seine Stelle in ihr einnehmen und ausfüllen könne. Diese Bilder der Dinge, die Vorstellungen, können daher, schon als Anschauungen, nur in sofern für ihn einen Werth haben, als sie ihm Abbilder derselben sind, d. h. ihnen entsprechen. Nun ist es aber, wie schon bemerkt worden, dem Geiste gar nicht möglich, alle im Objektreflex enthaltenen Züge aufzufassen, und wenn dieses ihm auch möglich wäre, so folgt doch nicht, daß diese Vollständigkeit dem Menschen unentbehrlich ist, um seine Stelle in der Welt auszufüllen. Die Wahrheit ist also die Übereinstimmung des Wissens mit dem zu erkennenden Gegenstande, oder die Übereinstim-

mung unsrer Vorstellung mit dem Objektrefler, in sofern dieser seinen Hauptzügen nach in unsre Vorstellung aufgenommen wird.

Nun würde aber der endliche Geist sich in dieser ungeheuren Fülle von Vorstellungen (als Anschauungen) nicht zurecht zu finden wissen, wenn er nicht einerseits das Vermögen hätte, die Anschauungen zu allgemeinen Vorstellungen, d. h. Begriffen zu generalisiren und andrerseits die Begriffe in einen großen Organismus, in ein System, welches einen Grundriß der Welt der Dinge darstellt, zu bringen. Die Begriffe können aber ihm zu seinem Zwecke nur in sofern dienen, als auch sie, in ihren, wenn gleich dürftigen Zügen, den Dingen selbst entsprechen. Ebenfalls kann sein Begriffs-Fachwerk nur in sofern einen Werth für ihn haben, als es der Welt der Dinge entspricht und ihm also dazu dient, sich darin zu orientiren. Also auch in Beziehung auf die Begriffe bestehet die Wahrheit darin, daß unser Wissen seinem Gegenstande entspricht. Es würden aber weder die einzelnen Anschauungen oder Begriffe, noch das die Welt abbildende Fachwerk der letztern dem Geist zur Erreichung seiner Bestimmung hinreichen; denn als Geist aus Gottes Geist hat er das Bedürfniß, das Wie der Dinge zu ergründen. Es reicht nicht hin, daß er weiß, wie Alles ist, sondern es ist ihm auch Bedürfniß zu wissen, einmal wie das, jenseit der Erscheinung Liegende sein muß, oder wie das sinnlich nicht wahrnehmbare Sein und Wesen der Dinge ist, dann aber wie das sein soll, was an der Freiheit seinen Grund hat. Als Geist aus Gottes Geist fühlen wir uns als Söhne vom Hause und wollen uns daher in des Vaters Hause zurecht finden und wissen, wie es darin zugeht. Auch dieses Wissen kann nur in sofern für uns einen Werth haben, als es seinem Gegenstande entspricht, wie er ist und wie Gott ihn gedacht. Diese Übereinstimmung unsrer Vorstellungen mit dem Ist und dem Seinsoll ist die Wahrheit. — Hieraus ist klar, daß, ob es gleich eine Unwahrheit gibt, diese für uns nur im Wissen da ist, und daß also nur von einer Wahrheit des Wissens, nicht aber des Subjekts oder Objekts die Rede sein kann. Die Wahrheit ist allemal ein Wissen, welches mit seinem Objekt — welches auch das Subjekt oder Wissen sein kann — übereinstimmt, und nur in dem, wo eine solche Übereinstimmung möglich ist, kann von Wahrheit die Rede sein. Wo daher von der Wahrheit des Subjekts, des Objekts oder der Handlung gesprochen wird, da kann dieses für uns nur den Sinn haben, daß sie, in sofern sie dem Einfluß der Freiheit unterworfen sind, dem Denken Gottes entsprechen, das sind, was sie als gottgedacht sein sollen.

Die Wahrheit unsers Wissens hängt davon ab, ob wir den Objektreflex in uns richtig abbilden und dieses Wissen bis auf den Grund des zu erkennenden Gegenstandes durchführen. Mithin ist es etwas durchaus sinnloses, wenn man von der Wahrheit oder Unwahrheit der Sinneseindrücke spricht. Die Sinne verhalten sich vielmehr durchaus indifferent gegen die Wahrheit. Sie bieten dem Geist nur den Objektreflex dar und damit den Stoff, woraus er sich ein wahres Wissen schaffen kann, und wenn sie gesund sind, so geben sie diesen Reflex unverfälscht, allein die Wahrheit schafft sich erst der Geist, und zwar dadurch, daß er denselben in sich richtig aufnimmt. Das Gesicht des Gelbsüchtigen reflektirt eben so nothwendig den weißen Gegenstand als gelb, als das des Gesunden ihn als weiß reflektirt. Daher kommts auch, daß es für die Wahrheit der einfachen Elemente der sinnlichen Anschauung kein Kriterium gibt. Der Geist kann nur da über die Richtigkeit seines Verfahrens urtheilen, wo er wirklich thätig verfahren ist. Das einfache Element der sinnlichen Anschauung aber kann der Geist nur einfach aufnehmen, ohne dabei weiter thätig sein zu können. Hab' ich daher einmal den Eindruck, den eine gewisse Oberfläche A auf meinen Geist macht, roth genannt, und mir also die Vorstellung roth gebildet, so habe ich kein anderes Kriterium dafür, daß die Oberfläche B auch roth ist, als die Gesundheit meines Sinnes und die Aufmerksamkeit bei der Auffassung des Gegenstandes. — Eben so klar ist auch, daß die Wahrheit, da sie Übereinstimmung ist, nur das Erzeugniß einer Thätigkeit sein kann, welche diese Übereinstimmung hervorbringt. Diese Thätigkeit ist das Denken. Wo also kein Denken, da ist auch keine Wahrheit. Daraus folgt, daß das Bewußtsein gegen die Wahrheit indifferent ist, eben weil es keine Thätigkeit ist. Das Bewußtsein spiegelt den Objektreflex nur ab, aus welchem der Geist sich die wahre oder unwahre Vorstellung bildet, und weiß nur die Vorstellung, welche der Geist sich davon bildet, diese mag übrigens wahr oder falsch sein, grade so wie der Spiegel mit derselben Treue ein verzerrtes Gesicht wiedergibt, als eins, in welchem die Harmonie der Schönheit ausgedrückt wird. — Eben so indifferent ist endlich auch der Glaube, als Fürwahrhalten, gegen die Wahrheit. Denn wenn einer erklärt, er glaube, daß etwas so und so sei, so wird damit nicht nur nicht ausgesagt, daß dieses an sich, sondern nicht einmal, daß es für den Glaubenden wahr ist, sondern nur, daß er nichts dawider habe, es als wahr anzunehmen, und daß ihm jetzt nichts bewußt sei, was dieser Annahme widerstrebe, und er wolle es daher als wahr betrachten und gelten lassen. Auch hier findet

gar keine Energie des Geistes Statt und es kann daher hier von der Wahrheit gar nicht die Rede sein. Der Glaube hat aber, wie dieses weiterhin entwickelt werden soll, eine höhere Bedeutung. Er ist nämlich auch unerschütterliches Festhalten an der einmal gewonnenen Überzeugung und endlich die höchste Energie des Geistes, die Hinkehr unsers Gemüthes zu Gott; allein diese Energie ist in keinem von beiden Fällen eine des Denkens, sondern des Willens, und daher kann beim Glauben in keiner Bedeutung des Worts von Wahrheit die Rede sein. Wahrheit und Glaube sind daher inkommensurable Größen. Endlich ist auch nicht zu übersehen, daß je energischer der Glaube wird, desto mehr verliert er alle Beziehung zur Erkenntniß und desto mehr tritt er in das Gebiet des Willens über.

Das Wissen hat eine Beziehung zum Objekt und zum Subjekt. Die erstere ist, wenn das Wissen mit dem Objekt übereinstimmt, die Wahrheit. Die Beziehung des Subjekts zum Wissen aber hat verschiedene Stufen. Diese sind in Beziehung auf das Erkennen, d. h. auf die Einsicht das Meinen, Glauben und Wissen. Auf der untersten Stufe der Einsicht meinen, auf der zweiten glauben, auf der höchsten wissen wir. Die Meinung drückt nur eine Möglichkeit aus, daß die Sache so sein könne und daß wir sie so betrachten wollen; der Glaube entspricht der Wirklichkeit und wir halten unsre Vorstellung für wahr, oder für wirklich übereinstimmend mit der Sache; das Wissen entspricht der Nothwendigkeit und sie ist die Einsicht in die Übereinstimmung der Vorstellung mit ihrem Gegenstande, die Einsicht, daß diese an sich nothwendig so sein müsse, wie sie in unsrer Vorstellung ist. In Beziehung auf das Subjekt aber, oder auf die Überzeugung sind ebenfalls dieser Stufen drei. Auf der untersten verhalten wir uns völlig indifferent gegen Wissen und Wahrheit. Auf der zweiten lassen wir eine gewisse Ansicht gelten, ohne daß sie aber auf unsre Lebensrichtung einen Einfluß hätte. Auf der höchsten hingegen halten wir energisch fest an dem Wissen, und hier wird die Lebensrichtung von dem Wissen bestimmt. Wenn nämlich die Lebensrichtung eines Menschen durchaus thierisch und dabei seine geistige Entwickelung so gering ist, daß es ihm kein Bedürfniß ist, sich irgend eine Lebensansicht zu bilden, und er weiter nichts als den sinnlichen Genuß will, so ist er gegen alles Wissen, welches sich nicht auf seine Lebensrichtung bezieht, und gegen die Wahrheit desselben indifferent. Auf der zweiten Stufe bringt ihm seine eigene Entwickelung und die Entwickelung der Gesellschaft, in deren Mitte er lebt, eine gewisse Lebensansicht auf, aber

er läßt sie hier eben nur gelten, ohne sich von ihr bestimmen zu lassen. Bei seiner Lebensrichtung, die hier nur eine sinnlich-selbstsüchtige sein kann, ist er zu träge, um die Wahrheit, welche die ihm gewordene Lebensansicht etwa enthält, sich energisch anzueignen, oder sich über dieselbe zu einer höhern wahren zu erheben. Oder er ist mit der Erreichung seiner sinnlichen Zwecke so beschäftigt, daß es ihm Bedürfniß ist, bei dieser Lebensansicht stehen zu bleiben, indem er instinktmäßig fühlt, daß eine andere Ansicht ihn mit seinem ihm lieb gewordenen Streben entzweien könnte. Daher bleibt er dabei stehen, glaubt daran, will in dieser Ansicht nicht gestört werden, und wehrt sich wider Alles, was seine Ansicht verändern könnte. Auf der höchsten Stufe der Überzeugung endlich fällt unsre Lebensrichtung mit unsrer Lebensansicht zusammen, und hier wird es uns dringendes Bedürfniß, an dieser festzuhalten und ihr in unsrer Lebensrichtung treu zu bleiben. Dieses gilt im Guten wie im Bösen, bei dem begeisterten Gläubigen wie bei dem religiösen oder politischen Fanatiker. Dabei hält aber die Energie des intellektuellen Strebens nicht nothwendig gleichen Schritt mit dem praktischen. Es kann einer die Wahrheit enthusiastisch suchen, ohne daß er mit gleicher Energie für die praktische Verwirklichung derselben wirkte, und es kann umgekehrt einer einen praktischen, sich auf eine Idee beziehenden Zweck verfolgen und dabei mehr oder weniger gleichgültig gegen die Wahrheit der ihn leitenden Ansicht sein. Auch hier ist ihm nur bei dem Festhalten an seiner bisherigen Ansicht wohl, indem er den Zwiespalt scheut, der da entstehen könnte, wenn er sie aufgäbe. Daher ist selbst das energischste Festhalten an einer Ansicht nicht so wol das Zeugniß für die Wahrheit derselben, als dafür, daß wir sie für wahr halten *wollen*. Je klarer wir aber die Wahrheit einsehen, desto weniger fällt es uns ein, eine andere Ansicht von uns abwehren zu wollen. — Kommt aber zu der *subjektiven* Überzeugung die *objektive* Einsicht hinzu, so entsteht das Bewußtsein der Wahrheit. So kann ich eine subjektiv lebendige Überzeugung davon haben, daß Gott Mensch geworden ist, um die Menschen zu erlösen, weil diese Vorstellung mir durch die ganze Richtung meines geistigen Lebens so lieb und theuer geworden ist, daß ich mir bewußt bin, daß ich nimmer davon lassen werde. Zur Einsicht aber wird mir dieses, wovon ich überzeugt war, wenn es mir klar wird, *wie* die Menschwerdung *möglich* ist und *warum* sie *nothwendig* war.

Der objektiven Wahrheit liegt die *Urwahrheit*, eine Wahrheit *der Dinge*, d. h. eine Übereinstimmung zwischen dem,

wie Gott sie gedacht, und wie sie sind, zu Grunde, und zur Erkenntniß derselben kommen wir also: Wenn wir das, was ist, als Eins genommen, betrachten, so wissen wir, daß es ist, und daß, was nicht ist, wirklich nicht ist. Dieses, was da ist, das Seiende hat das Nichts außer sich und das Seiende ist seiend und nicht nichtseiend. Wenn aber etwas Seiendes ist, so muß es etwas Thätiges und nicht Ruhendes, Lebendiges und nicht Todtes sein. Wir sehen auch, daß Alles, was da ist, etwas sich Entwickelndes, Lebendiges und, da es außerhalb des Seienden kein Seiendes, sondern allein Nichts geben kann, in dem Seienden seine Wurzel haben und die Entwickelung desselben sein muß. Das Seiende muß also aus sich selbst hervortreten, erscheinen. Dieses Erscheinen des Seienden ist das Werden. Es ist aber das Seiende selbst, welches in seinem Erscheinen hervortritt und weder ein Nichts, noch ein Anderes. Kein Nichts, denn Nichts kann nicht erscheinen, wo nichts ist, da kann nichts hervortreten; auch kein Anderes, denn dann wäre dieses wieder ein Seiendes, und es gibt kein Seiendes außerhalb des Seienden. Das Sein bleibt sich also in seinem Werden gleich. Was da ist, ist also das Seiende in seinem Werden und was da wird, das aus sich selbst Hervorgehende, Werdende, Seiende. Das Hervorgehen des Seienden ist ferner ein Übergang aus dem Einen in das Viele. Das Seiende ist im Grunde nur Eins und es kann kein Seiendes drüben geben, und ein anderes von ihm unabhängiges hüben; daß es aber eine Vielheit und Mannichfaltigkeit der Dinge gibt, ist eine Thatsache, welche ignoriren oder läugnen wollen gleich lächerlich wäre. Das Werden ist also ein Auseinandergehen, ein Prädiciren von sich selbst, ein Zerfallen in Subjekt und Prädikat. Bis dahin war das Seiende schlechthin, jetzt ist es das und das. Das, was aber geworden, muß daher mit seinem Sein übereinstimmen und aus diesem und nicht aus etwas Anderm hervorgegangen sein und daher seinem Sein entsprechen. Diese Übereinstimmung des Seienden und des Gewordenen ist die Urwahrheit, und sie ist wahr, es mag einer sie erkannt haben oder nicht. Eine solche Urwahrheit sind z. B. die Gesetze des Himmels an sich, auch da, wo kein Mensch sie erkennt.

Diese Urwahrheit ist die Bedingung und Bürgschaft der objektiven Wahrheit. Die Urwahrheit wird aber zur objektiven dadurch, daß ein Subjekt da ist, welches sich die Urwahrheit, die Übereinstimmung zwischen dem Seienden und Gewordenen, also denkt, wie es an sich ist. Wäre aber zwischen diesen beiden keine Übereinstimmung, so könnte sie auch von Niemandem gedacht wer-

den. Die objektive Wahrheit hat an dem Einen Seienden, an dem ganzen Gewordenen und an der Übereinstimmung zwischen dem Seienden und dem Gewordenen ihren Gegenstand. Während die Urwahrheit die Übereinstimmung zwischen dem Objekt selbst in seinem Sein und Werden ist, ist die objektive Wahrheit die Übereinstimmung zwischen dem Objekt und der Vorstellung des Subjekts, in wiefern das Objekt, und zwar in seinem Sein und Werden und in dem Übergang aus jenem in dieses, der Vorstellung entspricht. Eine solche objektive Wahrheit sind z. B. die von uns erkannten und recht aufgefaßten Gesetze des Himmels.

Was aber als objektive Wahrheit (in dem Geist eines Andern, oder in einer Schrift) vorhanden ist, das ist für mich erst in sofern da und wahr, als es von mir rekonstruirt und mir subjektiv zur Wahrheit wird. Während also die objektive Wahrheit die Übereinstimmung zwischen dem Objekt und meiner Vorstellung ist, ist die subjektive Wahrheit die Übereinstimmung zwischen mir und meiner Vorstellung, deren Wahrheit wieder die Übereinstimmung zwischen ihr und dem Objekt ist, dessen Wahrheit wieder die Übereinstimmung zwischen seinem Sein und Werden ist. Mag also etwas auch an sich wahr sein, so hat dieses keinen Sinn und keine Bedeutung für mich, eher als es auch mir als Wahrheit aufgegangen ist, d. h. eher als die objektive Wahrheit zugleich eine subjektive geworden ist. Ohne dieses ist mir damit eben so wenig gedient, als mir mit den Schätzen eines Nabobs in Indien gedient ist, von welchem ich eben nur weiß, daß er wirklich reich ist.

Die erste und unterste Stufe der Wahrheit in ihrem Verhältnisse zum Objekt ist die historische Wahrheit. Diese haben wir, wenn wir an dem Objektreflex nur das Erscheinende, nicht aber das der Erscheinung zu Grunde liegende, also das wechselnde Viele, nicht das bleibende Eine so auffassen, wie es ist. Da also das historische Wissen von der der Erscheinung zu Grunde liegenden Wesenheit absieht, so ist es nur unvollständiger als dasjenige, welches zugleich auf den Grund des Objekts geht, aber darum nicht minder wahr als dieses. Selbst wenn eine Erscheinung einen Widerspruch mit der ihr zu Grunde liegenden Idee enthält, z. B. wenn eine Verkehrtheit, eine Lüge, oder eine unsittliche That der Gegenstand meines Wissens ist, so ist mein Wissen um diese Erscheinung, sobald es nur derselben entspricht, darum nicht weniger wahr. — Dem mathematischen Wissen liegt die Anschauung des Aus- oder Nacheinander (in Raum und Zeit) und der Zahl zu Grunde, und dieses bewegt sich in der Konstruktion der kontinuir-

lichen oder diskreten Größen. Der Grund der hohen Evidenz des mathematischen Wissens liegt in dessen Unfreiheit, und diese Evidenz theilt aus dem nämlichen Grunde die sinnliche Anschauung mit der mathematischen. Denn eben so nothwendig als ich, habe ich mir einmal von den mein Gesicht verschiedenartig afficirenden Sinneseindrücken den Begriff roth abstrahirt, einen Gegenstand von gleicher Farbe unter diesen Begriff subsumiren muß, eben so nothwendig muß ich ein Parallelogramm als das Doppelte des Dreiecks von gleicher Höhe und Breite bezeichnen. Dagegen ist das metaphysische Wissen, als ein höheres, ein durch die Freiheit vermitteltes Wissen. Wo der Begriff eines Dreiecks und eines rechten Winkels gegeben sind, da muß sich das nothwendige Verhältniß der Winkel des Dreiecks zum rechten Winkel leicht ergeben, wo aber z. B. die Begriffe Gott und Mensch gegeben sind, da ist zwar das Verhältniß zwischen beiden eben so nothwendig dieses und kein anderes wie das Verhältniß des Dreiecks zum Parallelogramm dieses und kein anderes ist; allein da die Begriffe Gott und Mensch so vielseitig sind, und da daher ein wesentliches Moment dieses Verhältnisses leicht übersehen werden kann, so ist hier ein Irrthum leichter möglich als bei der Auffassung eines mathematischen Verhältnisses. — Wahrheit deutet etymologisch an Wesenheit (vara, schwedisch = sein). Diese Etymologie lehrt uns, daß die Wahrheit die Übereinstimmung des Objekts mit seinem ihm zu Grunde liegenden Begriff, und unsrer Vorstellung mit dem Wesentlichen des Objekts ist. Wir haben also erst dann die Wahrheit im vollen Sinne des Worts, die philosophische oder genauer metaphysische Wahrheit, wenn wir nicht bei der Erscheinung des Objekts stehen bleiben, sondern bis in die Wesenheit desselben eindringen, und uns aus dem Erscheinenden eine Vorstellung bilden, die nicht nur der Erscheinung, sondern auch der, dieser zu Grunde liegenden Wesenheit entspricht. Wir müssen also über den Objektreflex hinausgehen und zugleich mit ihm das durch ihn sich manifestirende unsichtbare Wesen auffassen. Die metaphysische Wahrheit bestimmt also, welches das Verhältniß einer gewissen Erscheinung zu ihrer Idee ist, und was der Gegenstand, dessen Erscheinung sie ist, auch seiner Idee nach sein muß. Die Erscheinung ist aber immer etwas Besonderes, mithin ist die Wahrheit derselben auch eine besondere, die metaphysische Wahrheit aber, obgleich schwerer zu finden und darzustellen, eine eben so allgemeine und nothwendig gültige als die mathematische. Das mathematische Wissen bezieht sich immer lediglich auf die Form des in Raum und Zahl sich expandirenden und dieselben füllenden Gegenstandes,

ist aber gegen das Wesen desselben gleichgültig. Das metaphysische Wissen dagegen sucht eben dieses Wesen zu erkennen, was natürlich schwerer sein muß, als das Erkennen der Form. Ein solches ebenfalls rein formales Wissen ist auch das logische.

Ferner ist jede Erscheinung eine wandelbare und in einem beständigen Wechsel begriffen. Die Abbildung derselben, die historische Wahrheit, ist also, genau genommen, nur für Einen Augenblick wahr, nicht aber mehr für den folgenden, und muß sich daher, will sie wahr bleiben, parallel mit der Erscheinung, die sie abspiegelt, unaufhörlich verändern. Uns ist aber nicht darum zu thun, hinter dem Proteus der Erscheinung her zu laufen und seine Verwandlungen zu betrachten, sondern darum, ihn zu zwingen, stehen zu bleiben und uns Rede zu stehen. Wir wollen an der Betrachtung des Bleibenden ruhen und auf den Grund der sprudelnden Quelle der Dinge hinabblicken, und dieses Bleibende gibt uns die metaphysische Wahrheit, die Auffassung des Unzeitlichen und Ewigen an den Dingen.

Der Unterschied zwischen dem metaphysischen und historischen Wissen besteht also nicht darin, als hätten sie verschiedene Quellen, sondern darin, daß das historische Wissen, das, was wir vorzugsweise Erfahrung nennen, nur eine einseitige Erfahrung ist und bei der Oberfläche und dem Besondern stehen bleibt, das metaphysische Wissen aber sich auf eine allseitige mittel- und unmittelbare Erfahrung gründet und durch die Erscheinung hindurch zum Wesen dringt. Während daher der Empiriker sich nur an die Erscheinung als solche hält und in ihr nur Erscheinendes sieht, sieht der Philosoph die in ihr sich manifestirende Idee, ordnet er die Erscheinung dem unabänderlichen Gesetz des Denkens und den Begriffen unter und führt er sie auf ihren ewigen Grund, die Idee zurück. Der Unterschied zwischen dem historischen, mathematischen und metaphysischen Wissen ist ferner der, daß ersteres es nur mit der Erscheinung, das zweite nur mit dem Begriff, das dritte aber gleichmäßig mit der Erscheinung, dem Begriff und der Idee zu thun hat. Vermöge der aus der Erfahrung geschöpften Begriffe sucht der Denker die gesammte Erscheinung in ein System zu bringen, und vermöge der in ihr sich offenbarenden Idee sucht er sich eine Vorstellung von der Erscheinung als einem harmonischen und organischen Ganzen zu bilden. Diese Totalvorstellung der auf die Idee zurückgeführten Erscheinung ist die Weltanschauung, deren Gewinnung der letzte Zweck alles Philosophirens ist. Als Rekonstruktion des Weltgedankens umfaßt sie den ganzen Weltgedanken, wie er sich in der ganzen Erscheinung entfaltet, und läßt

sich daher auf die gesammte Erscheinung ein. Allein dieses Eingehen ist ihr nicht Zweck, sondern Mittel zum Zwecke. Sie darf zwar die Erfahrung nicht ignoriren, und sich anstellen als könne sie die Wahrheit finden, ohne von der Erfahrung Notiz zu nehmen; allein eines Theils braucht sie nicht die Erscheinung in ihrer ganzen Entfaltung zu verfolgen, noch darf sie andern Theils dabei stehen bleiben, sondern sie muß durch die Erscheinung zu dem ihr zu Grunde liegenden Weltgedanken hindurchdringen, und aus der ganzen Fülle des Lebens, aus der durch den Begriff zu bewältigenden Erscheinung und aus der Idee zumal die Wahrheit schöpfen; und zwar liegt hier ein gleich starker Accent auf diesem Hindurchdringen, als auf dem durch die Erscheinung, und umgekehrt.

Die historische und metaphysische Wahrheit bilden einen scharfen Gegensatz. Es gibt aber eine Vermittelung desselben. Es gibt nämlich kein starres Sein ohne Werden, noch ein immer fließendes Werden ohne ein festes Sein. Aus dem ewigen und sich in seinem Grunde immer gleichen Einen Sein entfaltet sich unaufhörlich die reiche, unendliche Fülle der Erscheinung. Das Sein für sich ist nichts, das Werden für sich ist nichts; aber dieses nothwendige unendliche Hervorgehen der Erscheinung aus der Einen, sich gleichen Wurzel des Seins ist das Leben und nur im Leben ist Wahrheit; denn die Gegensätzlichkeit, welche die Quelle des Lebens ist, ist auch die Bedingung des Erkennens, folglich auch des wahren Wissens, der Wahrheit. Unser Denken soll dem Dasein, dem Leben entsprechen, und darum darf es sich weder allein an den todten, ein für allemal fertigen Begriff, noch allein an das Spiegelbild von dem an uns vorüberrauschenden Fluß des Werdens halten, sondern muß diese Gegensätze verbinden und vermitteln, d.h. eine getreue Abspiegelung des nach einem ewigen Gesetz sich entfaltenden Lebens sein. Auch wir schaffen wirklich, nämlich unsere Vorstellungen. Und auch die Elemente, woraus wir unsere Vorstellungen zusammensetzen, schaffen wir selbst. (In der Sprache arbeitet unser ganzes Geschlecht gemeinschaftlich an diesem Schaffen). Auch unser Geist bewegt sich in seinen Gedankenschöpfungen, wie die schaffende Gottheit in ihrer Schöpfung. Daher kann nur im Leben, in einer immer weiter gehenden und die Gegensätze vermittelnden Entwickelung Wahrheit sein.

Die Frage, ob wir die Wahrheit finden können, zerfällt in folgende zwei: 1) Welche Bürgschaft haben wir dafür, daß unsre Vorstellung mit dem Objektrefler übereinstimmt? Dieses heißt wieder: Was verbürgt uns, einmal, daß es grade die wich-

tigsten Züge des Objektreflexes sind, die wir aufnehmen, und die weniger wichtigen, die wir fallen lassen? dann aber, daß wir die Züge, die wir aufnehmen, so abbilden, wie sie sind? 2) Wie kommen wir von der Erscheinung zu dem ihr zu Grunde liegenden Wesen der Dinge? Die Antwort darauf wird sich aus dem Folgenden ergeben.

Vorab sind wir zu der Voraussetzung berechtigt, daß wir die Wahrheit finden müssen, verhalten wir uns nur zu ihr recht, und thun wir dabei nur das Unsere. Denn gibt es einen Gott und sind wir Geist aus seinem Geist, — davon hängt es ab — und ist es unsere Bestimmung, ein gottgedachtes Soll zu realisiren, so muß uns auch die Wahrheit, die Einsicht in das Ist und Seinsoll zugänglich sein, und es wäre daher ein Widerspruch, wenn wir sie nicht finden sollten. Gott muß wollen, daß wir sie finden, soweit dieses zur Einsicht unsrer Stellung im All und zur Erreichung unsrer hohen Bestimmung nöthig ist, und das ist, da wir an der Spitze der Erdenschöpfung stehen, nicht wenig. Es wäre ein Widerspruch, wenn Gott uns so hoch gestellt und uns dabei so beschränkt geschaffen hätte, daß es uns unmöglich wäre, unsre Stellung und unsre Bestimmung, die, Gott zu leben, zu erkennen und zu erreichen. Gott hat schon, müssen wir voraussetzen, wenn wir nur das Unsre thun, um die Wahrheit zu finden, seinerseits, was an ihm ist, gethan, damit wir sie unter dieser Bedingung finden werden. Und zwar mußte der Mensch zu einem immer weitern Fortschritt in der Wahrheit bestimmt sein; denn als ein Geist, der aus Gott herausgesetzt war, mußte der Mensch endlich sein, aber als ein Geist, dessen Bestimmung es ist, Gott zu leben, mußte er immer mehr Gottes werden. Zu dem Ende mußte er immer mehr fortschreiten, wahrer Fortschritt ist aber ohne wahres Wissen unmöglich.

Das Objekt kann sich nicht anders reflektiren, als es ist. Es verhält sich immer recht zu uns, d. h. es gibt sich in seiner Erscheinung, wie es in seinem Wesen ist. Da es dem Subjekt entgegentritt, so ist es nicht nur, wie schon gezeigt worden, sondern es ist auch d a. Es m u ß auch d a s e i n, denn wenn dieses Sein i n s i c h ruhen bleiben könnte, ohne hervorzutreten, so wäre es etwas Todtes und Nichtiges. Die Erscheinung des Objekts ist aber nicht die Erscheinung von etwas Anderm, sondern von d i e s e m Sein, so wie die Oberfläche nichts für sich Bestehendes und vom Körper Unabhängiges, sondern die Oberfläche des Körpers ist, und die Erscheinung hat keinen andern Grund als das Sein — woher käme dieser ihr auch sonst angeflogen? — es ist das Sein

selbst, welches in die Erscheinung hervortritt. Das Sein, als der Grund der Erscheinung, ist aber das Wesen. Es ist also das Wesen, welches sich in der Erscheinung offenbart. Das Wesen ist aber der Summe aller Momente der Erscheinung gleich, also offenbart sich das Wesen in der Erscheinung vollständig. Wenn ein Theil des Wesens nicht die Kraft hätte, bis zur Erscheinung hindurchzudringen, so wäre dieser Theil des Wesens etwas Nichtiges. Der Objektreflex ist aber die Erscheinung des Objekts, und also gibt der Reflex das Sein des Objekts treu wieder, soweit es dasselbe wiedergibt. Wenn daher das Objekt ist, so kann es nicht anders, denn als seiend erscheinen; wenn es fortdauert, nicht anders, denn als fortdauernd; wenn es ausgedehnt ist, nicht anders, denn als ausgedehnt; wenn Eins, nicht als Viele; wenn Ursache und Wirkung, nicht anders denn also. Und wenn umgekehrt das Objekt als seiend, dauernd, ausgedehnt u. s. w. erscheint, so ist es auch dieses Alles. Ferner, was eine Form hat, die ich einmal rund genannt habe, kann mir nicht ein andermal, sei's an demselben Objekt, sei's an einem andern, also erscheinen, daß ich es viereckig nennen kann. Derselbe Objektreflex, den ich einmal gelb, schwer, rund nenne, entspricht immer diesen Begriffen und nicht etwa den Begriffen: roth, leicht, viereckig. Endlich verändern sich die Dinge nicht durchgängig, sondern es ist zugleich ein Bleibendes an ihnen. Sie sind da, sie dauern fort, gleiche Ursachen bringen unter gleichen Umständen gleiche Wirkungen hervor, und aus gleichen Wirkungen läßt sich auf gleiche Ursachen schließen. Eben so nehmen die körperlichen Dinge einen gewissen Ort ein, haben Ausdehnung, Gestalt und eine gewisse Zahl u. s. w. Das Wissen um dieses Bleibende ist auch das gewisseste. Nicht darin, sondern nur in dem Wechselnden kann ich mich irren, einmal indem ich das, was eine flüchtige Erscheinung ist, nicht so genau auffassen kann, und dann, indem ich einem Dinge eine Eigenschaft als bleibend zuschreibe, die es vielleicht nur vorübergehend besitzt.

Der Geist wieder ist gezwungen, den Objektreflex so aufzufassen, wie dieser sich gibt, Seiendes als Seiendes, Dauerndes als Dauerndes, Räumliches als Räumliches, Eins als Eins u. s. w., denn der Geist kann nichts empfangen, als was ihm gegeben wird, und nichts auf eine andere Weise empfangen, als so, wie es ihm gegeben wird. Und das Bewußtsein, durch welches das Objekt an den Geist, als dasjenige, was den Reflex desselben thätig auffaßt, gelangt, ist unfähig das Mindeste daran zu verändern. Das Subjekt kann zwar als frei irren und aus Mangel an Aufmerk-

samkeit oder Übung sich Einiges verkehrt abbilden, aber es ist gar keine Nothwendigkeit vorhanden, daß es das Objekt verkehrt auffassen müsse, d. h. anders als dieses sich gibt. Das Objekt zwingt uns also bis zu einem gewissen Grade wahr zu sein, d. h. dieses so zu nehmen, wie es sich gibt. Es übt hier einen ähnlichen Zwang auf uns aus, wie Gewissen, Recht und Wahrheit ihn ausüben; aber je mehr wir wahrhaft frei sind, desto weniger fällt es uns ein, uns wider ihre Nöthigung aufzulehnen, und erst bei eintretender sittlicher Verkehrtheit tritt ein Auflehnen wider sie ein. So auch beim Erkennen. Je gesünder unser Auffassungsvermögen ist, desto williger nehmen wir das Objekt so, wie es sich uns gibt, und desto natürlicher ist es uns, eine Vorstellung von ihm zu bilden, die ihm entspricht. Um uns eine verkehrte zu bilden, müssen wir schon verkehrt geworden sein. So wie es aber in unsrer Willkür steht, uns einem Sittengebot zu widersetzen, so auch uns gegen den Objektreflex verkehrt zu verhalten, d. h. träge oder flüchtig in der Auffassung desselben zu sein, oder aus Mangel an Aufmerksamkeit in unsre Vorstellung dieses Objekts einen einem andern früher entlehnten Zug hineinzudichten, oder mehr darin zu suchen, als darin liegt, oder die weniger charakteristischen Züge, anstatt der mehr charakteristischen, in den Begriff aufzunehmen, oder den Begriff unter einen höhern, unter welchen er nicht hingehört, zu stellen. Kurz, nur unsere Verkehrtheit in der Art, wie wir dem Objekt entgegen kommen, ist die Mutter des Irrthums. Durch diese Einsicht ist schon viel gewonnen, denn hieraus ergibt sich, daß die Wahrheit kein uns versagtes Gut sein kann, sondern daß wir ihrer fähig und sie uns bestimmt ist. Es gilt nur, die Verkehrtheit von uns abzuhalten und uns in das rechte Verhältniß zu dem zu erkennenden Gegenstand zu setzen, so werden wir ihn wahrhaft erkennen. Da aber unser Geist ein sich entwickelnder ist, so ist damit die Möglichkeit gegeben, daß er auf einer niedern Stufe der Entwickelung sich irre, freilich nicht in der unmittelbaren Auffassung des Objektreflexes, also, daß er sich aus ihm eine Vorstellung bilde, welche das Gegentheil von dem wäre, was in demselben liegt, oder doch in der Behandlung seiner Vorstellungen, z. B. indem er eine Vorstellung unter einen Begriff subsumirt, wohin sie nicht gehört.

Wir wissen, daß wir endliche, in Entwickelung fortschreitende Wesen sind, und die Genesis unsers Wissens bestätigt dieß. Es ist daher klar, daß wir die Wahrheit nicht unbedingt besitzen können. Es ist mit ihr, wie mit der Freiheit, die, wie wir gesehen haben, die Wurzel und nothwendige Bedingung der Wahrheit ist. Die Untersuchung über die Freiheit gibt das Resultat, daß wir

potentia frei sind, actu aber nicht, sondern nur immer freier werden können. Wir haben also die Wahrheit nicht, wir mögen sie suchen oder nicht, wir mögen sie richtig oder unrichtig suchen. Sie ist keine Frucht aus dem Schlaraffenlande, die von selbst reift und uns fix und fertig zufällt, sondern sie ist das Resultat unsers geistigen Strebens, der Lohn eines tüchtigen Strebens und eines richtigen Fortschritts.

Es muß als der durchgängige Fehler aller bisherigen Philosophie bezeichnet werden, daß in der Noetik weder auf den Einfluß der übrigen Kräfte des Geistes auf das Erkennen, noch auf den Weltzustand, in welchem der Erkennende wurzelt, Rücksicht genommen, sondern stillschweigend vorausgesetzt wurde, man könne die Wahrheit ohne weiteres durch scharfes und folgerechtes Denken allein finden, welcher auch unser Weltzustand sei und wenn auch das Gemüth sich gegen die Wahrheit, welche der Verstand und die Vernunft suchen, gleichgültig verhalte, oder gar eine entgegengesetzte Richtung genommen habe. Zwar in den verhältnißmäßig niedern Regionen des Wissens, wo die Wahrheit keine direkte Beziehung auf Gott hat, ist diese Annahme auch, wenigstens bis zu einem gewissen Grade, zuläßig. Wenn sich ergeben sollte, daß wir Gott nur in sofern wahrhaft erkennen, als wir ihm leben, und wenn es auch ausgemacht werden sollte, daß unser Verhältniß zu Gott nicht mehr das ursprüngliche ist und daß unser Gott-Erkennen mit dem Aufhören unsers Gott-Lebens alterirt worden ist: so ist doch so viel gewiß, daß der menschliche Geist dessen ungeachtet formell unversehrt ist, und daß daher wenigstens eine Elementar-Philosophie, d. h. bis die Philosophie auf Gott kommt, auch ohne eine Beziehung unsers Lebens auf Gott möglich ist. Es kann z. B. einer ein arger Schlemmer und dabei ein großer Naturforscher sein. So hinderte auch den großen Mathematiker Laplace die gänzliche Abgekehrtheit seines Geistes von Gott nicht, die astronomische Wahrheit in seiner mécanique céleste zu entwickeln.

Es gibt ein dreifaches Verhältniß des Menschen zur Wahrheit. Wo wir nur Sinnliches wollen, und wo die Kraft unsrer Vernunft durch diese Lebensrichtung gleichsam latent geworden ist, da haben wir gar keine andere Wahrheit als die sinnliche; wo wir, wie der Mathematiker und Logiker, sie durch bloßes Denken suchen, da haben wir nur die Wahrheit, die keine Beziehung zu Gott hat; erst wo wir, die Wahrheit suchend, Gott zugleich leben, haben wir die durch das freie Denken bedingte Wahrheit, die sich auf Gott und unser Verhältniß zu ihm bezieht, die höchste, ewige Wahrheit. Zu dieser Wahrheit, welche die Bedingung ist, unter

der allein Gott seine Absichten mit den Menschen erreichen kann, kommen wir also nicht so wohlfeilen Kaufes, als zu jener verhältnißmäßig niedern, — daß wir aber nicht auf diesem Wege dazu kommen können, lehrt uns die Geschichte der Philosophie, die noch heutzutage das Dasein eines persönlichen Gottes und die persönliche Unsterblichkeit in Abrede stellen konnte, — und wenn wir auch dazu kämen, so würde es noch problematisch sein, in wiefern wir, worauf doch Alles ankommt, aufgelegt wären, sie anzunehmen und zum Princip unsers Lebens zu machen.

Die ewige Wahrheit erdenken wir nicht, sondern wir erkennen sie, indem wir sie erleben, und wir erleben sie, indem wir sie erkennen. Sie ist eine Frucht, die zwar das Licht des Denkens braucht, die aber nicht in diesem kalten Lichte allein, sondern in dem Lichte des Denkens und der Wärme des Lebens reift. Auch kommt sie uns nicht von selbst, wie im Schlaf, sondern wir müssen sie in der höchsten Einigung, Steigerung und Energie aller unsrer geistigen Kräfte, von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüthe suchen. Dieses der Wahrheit Entgegenstreben ist ein Gott Entgegenstreben, denn Gott ist die höchste Einheit und nur bei der höchsten Einheit ist auch die Wahrheit in ihrer höchsten Bedeutung. Wenn wir also Gott in der höchsten Steigerung aller Kräfte unsers Geistes entgegenstreben, so kommt er auch uns in seiner Wahrheit entgegen.

Dazu gehört zuerst, als die erste subjektive Bedingung, die intensivste Koncentration aller Kräfte unsers Geistes, und die Einigung derselben in einen Brennpunkt — dieser ist das Gemüth — so daß wir in der Einheit unsers ganzen geistigen Seins und Lebens, mit Verstand und Vernunft, mit Denken und Leben zumal die Wahrheit suchen. Ja nicht nur in der Einheit unsers eigenen Selbst, sondern in der Einheit und Gemeinschaft unsers ganzen Geschlechts sollen wir die Wahrheit suchen, in sofern dieses sie sucht. So wie wir nicht auf eigene Hand, sondern nur durch die Gemeinschaft mit Andern und mit Andern selig werden können, so können wir auch nicht die ewige Wahrheit finden, wenn wir sie auf eigene Hand, sondern erst wenn wir sie gemeinschaftlich mit unserm ganzen Geschlecht und als Aufgabe Aller suchen.

Dann können wir nur durch Steigerung und Erhebung unsers geistigen Lebens die ewige Wahrheit erringen. Diese zweite subjektive Bedingung besteht erstens in dem höchsten Fortschritte der Freiheit, darin, daß wir, die wir der Anlage nach frei sind, nun auch wirklich frei und immer freier werden von Allem, was uns in unserm intellektuellen wie sittlichen Fortschritte zurückhalten könnte.

Denn nur einer solchen Weltanschauung geben wir unsre Zustimmung, die mit der Richtung unsers geistigen Lebens übereinstimmt. Diese Unabhängigkeit von allen hemmenden Einflüssen ist geistige Gesundheit. Und ist der Geist nur gesund, und halten ihn die Mächte der Erde nicht gefesselt, so wird er sich schon seiner Sonne von selbst zukehren und sich zu ihr erheben. Ob wir aber geistig gesund sind und ob unsere Entwickelung eine gottgemäße ist, wissen wir nur, in sofern wir die Wahrheit haben, und eben so haben wir die Wahrheit nur in sofern, als wir geistig gesund sind und als unsere Entwickelung eine gottgemäße ist. Beide setzen einander gegenseitig voraus.

Ferner besteht diese Steigerung in dem Fortschritte einer harmonischen intellektuellen Entwickelung. Erst wo wir auch in unsrer intellektuellen Entwickelung bedeutende Fortschritte gemacht haben, kann von einem bedeutenden Fortschritt in der Erkenntniß der Wahrheit die Rede sein. Es ist mit der Wahrheit wie mit der Schönheit. Je unentwickelter wir sind, desto weniger geht uns die Harmonie auf, in welcher die Schönheit besteht, und je unentwickelter unser intellektuelles Leben ist, desto weniger fassen wir das Sein der Dinge auf, desto mehr bleiben wir bei der Erscheinung als solcher stehen. Daß wir also uns die Resultate der Bemühungen des menschlichen Geistes, die Wahrheit zu finden, in dem ganzen Umfang derselben angeeignet haben, ist eine der nothwendigen Bedingungen dafür, daß auch wir die Wahrheit finden. Und zwar muß diese Entwickelung eine harmonische sein, d. h. vorerst unser Leib darf nicht, wie das bei uns Neuern geschieht, unentwickelt und vernachlässigt zurückbleiben, während unsere intellektuelle Bildung fortschreitet. Sodann müssen alle Kräfte unsers Geistes gleichmäßig entwickelt werden und nicht einige einseitig auf Kosten der andern, wie heutzutage so häufig geschieht, wo die Ausbildung unsers sittlich-religiösen Sinnes hinter der des Verstandes so auffallend zurück bleibt.

Wir können Gott, die Bedingung der ewigen Wahrheit, nur in sofern erkennen, als wir Gott leben, und umgekehrt kann unser Gott-leben da nur sehr unvollkommen entwickelt sein, wo wir Gott nicht wahrhaft erkennen. Aus diesem Cirkel kommen wir nie heraus. Wenn also Gott uns nicht möglich macht, ihm zu leben, — das ist seine Sache — und wenn wir diese Möglichkeit nicht verwirklichen — das ist unsere Sache — so haben wir auch die ewige Wahrheit nicht, deren Grund Gott ist. Der Grund davon ist schon aus dem vorher Gesagten klar. So wie wir nur dann etwas überhaupt zu erkennen vermögen

wenn dieses in Beziehung zu uns tritt und wir diese Beziehung festhalten, und so wie das Objekt sein Sein dem Subjekte um desto mehr aufschließt, je energischer dieses in den Objektreflex eindringt, so können wir auch Gott, und mit ihm die ewige Wahrheit, nur in sofern wahrhaft erkennen, als wir unser ganzes Sein in die innigste Beziehung zu Gott setzen, d. h. Gott leben. Dann ist aber unser Verhältniß zu Gott ein gegenseitiges und zwar auf Freiheit gegründetes, d. h. wir können nur in sofern Gott leben, als wir Gott entgegen kommen und Gott uns entgegen kommt. Weil wir aber frei sind, und Gott uns als freie Wesen behandelt, so zieht uns Gott nicht wider unsern Willen zu sich, wie die Pflanze willenlos sich dem Lichte entgegenneigen und dem Lichte leben muß. Wo wir also Gott nicht entgegen kommen, da kommt er uns auch nicht entgegen und da können wir, bei dem dadurch unmöglich gewordenen Gott-leben, die Wahrheit nicht haben, deren Grund er ist. Ob wir aber wirklich Gott leben oder nicht, darüber gibt uns der Geist Gottes, der dann unser Geist geworden ist, Zeugniß. (Bis dahin waren wir nur potentia, hier aber sind wir actu Geist aus Gottes Geist.) Sowol unser Leben als unser Erkennen reflektirt sich in unserm Bewußtsein und wir können daher nicht Gott leben, ohne zu wissen, daß wir Gott leben.

Sehen wir uns um einen Namen für diese Hinkehr unsers Geistes zu Gott um, so können wir sie nur Glauben nennen, denn in seiner höchsten Bedeutung ist dieser das energische, aus der Tiefe unsers Willens hervorgegangene Hinstreben unsers Geistes zu Gott. Allein nur mit Scheu können wir uns entschließen von dieser Bezeichnung Gebrauch zu machen, indem wir der schnöden Verkennung gedenken, mit der Philosophen und Theologen gewetteifert haben, diesen Begriff zu behandeln. Seine Entwickelung ist folgende.

Indem uns ein Wissen dargeboten wird, oder wir uns eine Vorstellung bilden, kann es geschehen, daß uns die Wahrheit davon mehr oder weniger einleuchtet. Diese uns entgegendämmernde Wahrheit stimmt nun entweder mit unsrer Lebensrichtung, unserm Wollen, Dichten und Trachten überein oder nicht. Im letztern Falle geht sie spurlos an uns vorüber und wir lassen sie fallen. Im erstern Falle erweckt dieser Fernblick auf die Wahrheit ein Gefühl, eine Erregtheit, und dieses die uns aufdämmernde Wahrheit begleitende Gefühl ist die Ahnung, das Vorgefühl der Wahrheit. Die Ahnung ist der Grund des Glaubens im gewöhnlichen Sinne des Worts, des Fürwahrhaltens. Der Geist

fühlt hier das Bedürfniß der Wahrheit, aber nicht das Bedürfniß sie selbst zu ermitteln, noch die Kraft dazu, theils wegen seiner noch wenig entwickelten Denkkraft, theils wegen der Masse der auf ihn eindringenden Erscheinungen, über die er sich doch ein entschiedenes Urtheil bilden muß, eines Theils, damit er wisse, wie er sich ihnen gegenüber zu nehmen habe, andern Theils und hauptsächlich, damit er zur Einheit mit sich komme. Hier entscheidet er sich für das Eine und wider das Andere und will das und das als Wahrheit, als geltend, betrachtet wissen. Der Grund aber, wornach er sich hier entscheidet, ist die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung des Fürwahrzuhaltenden mit der Richtung oder der gegenwärtigen Stimmung seines geistigen Lebens. Wir vermögen z. B. nicht dem Einfluß eines Andern zu widerstehn, der uns ein neues Wissen bringt, oder es ist uns bequem, das von ihm Gesagte anzunehmen, und lassen es daher als wahr gelten, halten es für wahr. Wieder einem Andern z. B. in sinnlichen Lebensgenuß Versunkenen ist ein Wissen, welches ein höheres Streben verlangt, unbequem, denn er fühlt, daß dieses Wissen, wenn er ihm Einfluß auf sich vergönnte, seine gegenwärtige liebgewonnene Lebensrichtung stören würde, und er weist es daher ab und will es nicht für wahr halten. Bis zu einem gewissen Grade der Entwickelung genügt der Glaube in diesem Sinne, d. h. als Fürwahrhalten. Das Kind hält was die Ältern sagen für wahr, weil es ihre Überlegenheit fühlt. Später, wo es ihnen mehr gleich wird, will es das Angenommene selbst einsehen. Allein wegen der Masse des zu Erkennenden und des geringen Maßes unsrer Denkkraft bleiben wir alle bis zu einem gewissen Grade auf den Glauben angewiesen, und sind immer genöthigt, den größten Theil unsers Wissens bloß für wahr zu halten, zu glauben, daß das uns Überlieferte wahr ist. Je mehr aber unsere geistige Entwickelung fortschreitet, desto unabweisbarer wird uns das Bedürfniß der Einsicht, und in dem Grade als es uns unmöglich wird ein Wissen für wahr zu halten, wird es uns auch unmöglich daran fest zu halten. Wenn einer daher redlich und unbefangen nach dem Maß seiner geistigen Kraft die Wahrheit gesucht hat, so ist er vollkommen gerechtfertigt, wenn er ein Wissen fallen läßt, welches mit den Ergebnissen seines Strebens nach Wahrheit unvereinbar ist. — Als Fürwahrhalten spricht sich der Glaube im assertorischen Urtheil aus, und besagt nur, daß es dem Glaubenden bequem ist, die Sache so zu betrachten, daß diese Betrachtungsweise mit seiner Geistesrichtung übereinstimmt und daß er daher dabei bleibt. Aus diesem Grunde kann der Werth des Glaubens als Fürwahrhaltens in der Philo-

sophie wie in der Religion nicht gering genug angeschlagen werden. Denn einmal liegt der Grund unsers Glaubens in unsrer Bequemlichkeit, darin daß wir nicht weiter gehen wollen, wo wir auch vielleicht könnten, und dann kann die Lebensrichtung, bei der uns bequem ist, uns so indifferent gegen die Wahrheit zu verhalten, eine verwerfliche sein. Der Glaube auf dieser untersten Stufe hat daher nie etwas Verdienstliches, und er kann uns in der Religion eben so wenig selig machen, als er uns im Philosophiren die Wahrheit geben kann.

Der Glaube auf einer zweiten, mittlern Stufe besteht darin, daß der Mensch an einer gewissen Ansicht, die sich ihm geltend gemacht und auf sein geistiges Leben Einfluß gewonnen hat und folglich mit der Richtung desselben übereinstimmt — sie mag übrigens eine objektiv wahre oder unwahre, eine klar eingesehene oder bloß geahnete Wahrheit sein, — energisch festhält. Auf der untersten Stufe war die Übereinstimmung zwischen der Wahrheit und dem Willen mehr eine negative, so daß der Geist nichts dawider hatte das und das für wahr zu halten, daher war seine Zustimmung nur eine kühle und passive. Auf dieser höhern Stufe aber strebt schon der Wille energisch nach einem gewissen Ziele und hält daher an einer Ansicht kräftig fest, die auf dasselbe Ziel hinweist. Aber auch hier wird an einer Ansicht nicht darum kräftig festgehalten, weil sie wahr ist, und weil wir eine klare Einsicht in ihre Wahrheit haben, sondern weil sie mit der Richtung, welche unser geistiges Leben genommen hat, übereinstimmt, und wir daran festhalten wollen. So geht z. B. bei dem politischen oder religiösen Fanatiker sein Wirken nicht von der lebendigen Einsicht in die alleinige Wahrheit seines Glaubens und in die Verdienstlichkeit Andere dazu zu bekehren aus, sondern dieses ist nur die von der ihm gewordenen Ansicht bloß angeregte Äußerung seines Charakters, dem die auf ihn einwirkenden Umstände diese Richtung gegeben haben. Es sagt ihm vielleicht in den Stunden ruhiger Überlegung sein Gewissen, daß er nicht recht that also zu handeln, und er fühlt sich daher mehr oder weniger mit sich selbst entzweit: aber er hält doch an der einmal angenommenen Ansicht fest, um nicht sein bisheriges Streben aufgeben zu müssen.

Auf der höchsten Stufe endlich ist der Glaube die Energie eines auf Gott, als die Urwahrheit selbst, gerichteten Lebens. Hier hat unser Streben seinen höchsten Schwung genommen und sein höchstes Ziel gefunden. Hier fällt das Streben des Denkens nach der höchsten Wahrheit mit dem höchsten Streben des Willens zusammen und hier hat also der Mensch den Gipfel seines gesammten

mung unsrer Vorstellung mit dem Objektreflex, in sofern dieser seinen Hauptzügen nach in unsre Vorstellung aufgenommen wird.

Nun würde aber der endliche Geist sich in dieser ungeheuren Fülle von Vorstellungen (als Anschauungen) nicht zurecht zu finden wissen, wenn er nicht einerseits das Vermögen hätte, die Anschauungen zu allgemeinen Vorstellungen, d. h. Begriffen zu generalisiren und andrerseits die Begriffe in einen großen Organismus, in ein System, welches einen Grundriß der Welt der Dinge darstellt, zu bringen. Die Begriffe können aber ihm zu seinem Zwecke nur in sofern dienen, als auch sie, in ihren, wenn gleich dürftigen Zügen, den Dingen selbst entsprechen. Ebenfalls kann sein Begriffs-Fachwerk nur in sofern einen Werth für ihn haben, als es der Welt der Dinge entspricht und ihm also dazu dient, sich darin zu orientiren. Also auch in Beziehung auf die Begriffe bestehet die Wahrheit darin, daß unser Wissen seinem Gegenstande entspricht. Es würden aber weder die einzelnen Anschauungen oder Begriffe, noch das die Welt abbildende Fachwerk der letztern dem Geist zur Erreichung seiner Bestimmung hinreichen; denn als Geist aus Gottes Geist hat er das Bedürfniß, das Wie der Dinge zu ergründen. Es reicht nicht hin, daß er weiß, wie Alles ist, sondern es ist ihm auch Bedürfniß zu wissen, einmal wie das, jenseit der Erscheinung Liegende sein muß, oder wie das sinnlich nicht wahrnehmbare Sein und Wesen der Dinge ist, dann aber wie das sein soll, was an der Freiheit seinen Grund hat. Als Geist aus Gottes Geist fühlen wir uns als Söhne vom Hause und wollen uns daher in des Vaters Hause zurecht finden und wissen, wie es darin zugeht. Auch dieses Wissen kann nur in sofern für uns einen Werth haben, als es seinem Gegenstande entspricht, wie er ist und wie Gott ihn gedacht. Diese Übereinstimmung unsrer Vorstellungen mit dem Ist und dem Seinsoll ist die Wahrheit. — Hieraus ist klar, daß, ob es gleich eine Unwahrheit gibt, diese für uns nur im Wissen da ist, und daß also nur von einer Wahrheit des Wissens, nicht aber des Subjekts oder Objekts die Rede sein kann. Die Wahrheit ist allemal ein Wissen, welches mit seinem Objekt — welches auch das Subjekt oder Wissen sein kann — übereinstimmt, und nur in dem, wo eine solche Übereinstimmung möglich ist, kann von Wahrheit die Rede sein. Wo daher von der Wahrheit des Subjekts, des Objekts oder der Handlung gesprochen wird, da kann dieses für uns nur den Sinn haben, daß sie, in sofern sie dem Einfluß der Freiheit unterworfen sind, dem Denken Gottes entsprechen, das sind, was sie als gottgedacht sein sollen.

Die Wahrheit unsers Wissens hängt davon ab, ob wir den Objektreflex in uns richtig abbilden und dieses Wissen bis auf den Grund des zu erkennenden Gegenstandes durchführen. Mithin ist es etwas durchaus sinnloses, wenn man von der Wahrheit oder Unwahrheit der Sinneseindrücke spricht. Die Sinne verhalten sich vielmehr durchaus indifferent gegen die Wahrheit. Sie bieten dem Geist nur den Objektreflex dar und damit den Stoff, woraus er sich ein wahres Wissen schaffen kann, und wenn sie gesund sind, so geben sie diesen Reflex unverfälscht, allein die Wahrheit schafft sich erst der Geist, und zwar dadurch, daß er denselben in sich richtig aufnimmt. Das Gesicht des Gelbsüchtigen reflektirt eben so nothwendig den weißen Gegenstand als gelb, als das des Gesunden ihn als weiß reflektirt. Daher kommts auch, daß es für die Wahrheit der einfachen Elemente der sinnlichen Anschauung kein Kriterium gibt. Der Geist kann nur da über die Richtigkeit seines Verfahrens urtheilen, wo er wirklich thätig verfahren ist. Das einfache Element der sinnlichen Anschauung aber kann der Geist nur einfach aufnehmen, ohne dabei weiter thätig sein zu können. Hab' ich daher einmal den Eindruck, den eine gewisse Oberfläche A auf meinen Geist macht, roth genannt, und mir also die Vorstellung roth gebildet, so habe ich kein anderes Kriterium dafür, daß die Oberfläche B auch roth ist, als die Gesundheit meines Sinnes und die Aufmerksamkeit bei der Auffassung des Gegenstandes. — Eben so klar ist auch, daß die Wahrheit, da sie Übereinstimmung ist, nur das Erzeugniß einer Thätigkeit sein kann, welche diese Übereinstimmung hervorbringt. Diese Thätigkeit ist das Denken. Wo also kein Denken, da ist auch keine Wahrheit. Daraus folgt, daß das Bewußtsein gegen die Wahrheit indifferent ist, eben weil es keine Thätigkeit ist. Das Bewußtsein spiegelt den Objektreflex nur ab, aus welchem der Geist sich die wahre oder unwahre Vorstellung bildet, und weiß nur die Vorstellung, welche der Geist sich davon bildet, diese mag übrigens wahr oder falsch sein, grade so wie der Spiegel mit derselben Treue ein verzerrtes Gesicht wiedergibt, als eins, in welchem die Harmonie der Schönheit ausgedrückt wird. — Eben so indifferent ist endlich auch der Glaube, als Fürwahrhalten, gegen die Wahrheit. Denn wenn einer erklärt, er glaube, daß etwas so und so sei, so wird damit nicht nur nicht ausgesagt, daß dieses an sich, sondern nicht einmal, daß es für den Glaubenden wahr ist, sondern nur, daß er nichts dawider habe, es als wahr anzunehmen, und daß ihm jetzt nichts bewußt sei, was dieser Annahme widerstrebe, und er wolle es daher als wahr betrachten und gelten lassen. Auch hier findet

gar keine Energie des Geistes Statt und es kann daher hier von der Wahrheit gar nicht die Rede sein. Der Glaube hat aber, wie dieses weiterhin entwickelt werden soll, eine höhere Bedeutung. Er ist nämlich auch unerschütterliches Festhalten an der einmal gewonnenen Uberzeugung und endlich die höchste Energie des Geistes, die Hinkehr unsers Gemüthes zu Gott; allein diese Energie ist in keinem von beiden Fällen eine des Denkens, sondern des Willens, und daher kann beim Glauben in keiner Bedeutung des Worts von Wahrheit die Rede sein. Wahrheit und Glaube sind daher inkommensurable Größen. Endlich ist auch nicht zu übersehen, daß je energischer der Glaube wird, desto mehr verliert er alle Beziehung zur Erkenntniß und desto mehr tritt er in das Gebiet des Willens über.

Das Wissen hat eine Beziehung zum Objekt und zum Subjekt. Die erstere ist, wenn das Wissen mit dem Objekt übereinstimmt, die Wahrheit. Die Beziehung des Subjekts zum Wissen aber hat verschiedene Stufen. Diese sind in Beziehung auf das Erkennen, d. h. auf die Einsicht das Meinen, Glauben und Wissen. Auf der untersten Stufe der Einsicht meinen, auf der zweiten glauben, auf der höchsten wissen wir. Die Meinung drückt nur eine Möglichkeit aus, daß die Sache so sein könne und daß wir sie so betrachten wollen; der Glaube entspricht der Wirklichkeit und wir halten unsre Vorstellung für wahr, oder für wirklich übereinstimmend mit der Sache; das Wissen entspricht der Nothwendigkeit und sie ist die Einsicht in die Übereinstimmung der Vorstellung mit ihrem Gegenstande, die Einsicht, daß diese an sich nothwendig so sein müsse, wie sie in unsrer Vorstellung ist. In Beziehung auf das Subjekt aber, oder auf die Überzeugung sind ebenfalls dieser Stufen drei. Auf der untersten verhalten wir uns völlig indifferent gegen Wissen und Wahrheit. Auf der zweiten lassen wir eine gewisse Ansicht gelten, ohne daß sie aber auf unsre Lebensrichtung einen Einfluß hätte. Auf der höchsten hingegen halten wir energisch fest an dem Wissen, und hier wird die Lebensrichtung von dem Wissen bestimmt. Wenn nämlich die Lebensrichtung eines Menschen durchaus thierisch und dabei seine geistige Entwickelung so gering ist, daß es ihm kein Bedürfniß ist, sich irgend eine Lebensansicht zu bilden, und er weiter nichts als den sinnlichen Genuß will, so ist er gegen alles Wissen, welches sich nicht auf seine Lebensrichtung bezieht, und gegen die Wahrheit desselben indifferent. Auf der zweiten Stufe bringt ihm seine eigene Entwickelung und die Entwickelung der Gesellschaft, in deren Mitte er lebt, eine gewisse Lebensansicht auf, aber

er läßt sie hier eben nur gelten, ohne sich von ihr bestimmen zu lassen. Bei seiner Lebensrichtung, die hier nur eine sinnlich-selbstsüchtige sein kann, ist er zu träge, um die Wahrheit, welche die ihm gewordene Lebensansicht etwa enthält, sich energisch anzueignen, oder sich über dieselbe zu einer höhern wahren zu erheben. Oder er ist mit der Erreichung seiner sinnlichen Zwecke so beschäftigt, daß es ihm Bedürfniß ist, bei dieser Lebensansicht stehen zu bleiben, indem er instinktmäßig fühlt, daß eine andere Ansicht ihn mit seinem ihm lieb gewordenen Streben entzweien könnte. Daher bleibt er dabei stehen, glaubt daran, will in dieser Ansicht nicht gestört werden, und wehrt sich wider Alles, was seine Ansicht verändern könnte. Auf der höchsten Stufe der Überzeugung endlich fällt unsre Lebensrichtung mit unsrer Lebensansicht zusammen, und hier wird es uns dringendes Bedürfniß, an dieser festzuhalten und ihr in unsrer Lebensrichtung treu zu bleiben. Dieses gilt im Guten wie im Bösen, bei dem begeisterten Gläubigen wie bei dem religiösen oder politischen Fanatiker. Dabei hält aber die Energie des intellektuellen Strebens nicht nothwendig gleichen Schritt mit dem praktischen. Es kann einer die Wahrheit enthusiastisch suchen, ohne daß er mit gleicher Energie für die praktische Verwirklichung derselben wirkte, und es kann umgekehrt einer einen praktischen, sich auf eine Idee beziehenden Zweck verfolgen und dabei mehr oder weniger gleichgültig gegen die Wahrheit der ihn leitenden Ansicht sein. Auch hier ist ihm nur bei dem Festhalten an seiner bisherigen Ansicht wohl, indem er den Zwiespalt scheut, der da entstehen könnte, wenn er sie aufgäbe. Daher ist selbst das energischste Festhalten an einer Ansicht nicht so wol das Zeugniß für die Wahrheit derselben, als dafür, daß wir sie für wahr halten *wollen*. Je klarer wir aber die Wahrheit einsehen, desto weniger fällt es uns ein, eine andere Ansicht von uns abwehren zu wollen. — Kommt aber zu der *subjektiven* Überzeugung die *objektive* Einsicht hinzu, so entsteht das Bewußtsein der Wahrheit. So kann ich eine subjektiv lebendige Überzeugung davon haben, daß Gott Mensch geworden ist, um die Menschen zu erlösen, weil diese Vorstellung mir durch die ganze Richtung meines geistigen Lebens so lieb und theuer geworden ist, daß ich mir bewußt bin, daß ich nimmer davon lassen werde. Zur Einsicht aber wird mir dieses, wovon ich überzeugt war, wenn es mir klar wird, *wie* die Menschwerdung *möglich* ist und *warum* sie *nothwendig* war.

Der objektiven Wahrheit liegt die *Urwahrheit*, eine Wahrheit *der Dinge*, d. h. eine Übereinstimmung zwischen dem,

wie Gott sie gedacht, und wie sie sind, zu Grunde, und zur Erkenntniß derselben kommen wir also: Wenn wir das, was ist, als Eins genommen, betrachten, so wissen wir, daß es ist, und daß, was nicht ist, wirklich nicht ist. Dieses, was da ist, das Seiende hat das Nichts außer sich und das Seiende ist seiend und nicht nichtseiend. Wenn aber etwas Seiendes ist, so muß es etwas Thätiges und nicht Ruhendes, Lebendiges und nicht Todtes sein. Wir sehen auch, daß Alles, was da ist, etwas sich Entwickelndes, Lebendiges und, da es außerhalb des Seienden kein Seiendes, sondern allein Nichts geben kann, in dem Seienden seine Wurzel haben und die Entwickelung desselben sein muß. Das Seiende muß also aus sich selbst hervortreten, erscheinen. Dieses Erscheinen des Seienden ist das Werden. Es ist aber das Seiende selbst, welches in seinem Erscheinen hervortritt und weder ein Nichts, noch ein Anderes. Kein Nichts, denn Nichts kann nicht erscheinen, wo nichts ist, da kann nichts hervortreten; auch kein Anderes, denn dann wäre dieses wieder ein Seiendes, und es gibt kein Seiendes außerhalb des Seienden. Das Sein bleibt sich also in seinem Werden gleich. Was da ist, ist also das Seiende in seinem Werden und was da wird, das aus sich selbst Hervorgehende, Werdende, Seiende. Das Hervorgehen des Seienden ist ferner ein Übergang aus dem Einen in das Viele. Das Seiende ist im Grunde nur Eins und es kann kein Seiendes drüben geben, und ein anderes von ihm unabhängiges hüben; daß es aber eine Vielheit und Mannichfaltigkeit der Dinge gibt, ist eine Thatsache, welche ignoriren oder läugnen wollen gleich lächerlich wäre. Das Werden ist also ein Auseinandergehen, ein Prädiciren von sich selbst, ein Zerfallen in Subjekt und Prädikat. Bis dahin war das Seiende schlechthin, jetzt ist es das und das. Das, was aber geworden, muß daher mit seinem Sein übereinstimmen und aus diesem und nicht aus etwas Anderm hervorgegangen sein und daher seinem Sein entsprechen. Diese Übereinstimmung des Seienden und des Gewordenen ist die Urwahrheit, und sie ist wahr, es mag einer sie erkannt haben oder nicht. Eine solche Urwahrheit sind z. B. die Gesetze des Himmels an sich, auch da, wo kein Mensch sie erkennt.

Diese Urwahrheit ist die Bedingung und Bürgschaft der objektiven Wahrheit. Die Urwahrheit wird aber zur objektiven dadurch, daß ein Subjekt da ist, welches sich die Urwahrheit, die Übereinstimmung zwischen dem Seienden und Gewordenen, also denkt, wie es an sich ist. Wäre aber zwischen diesen beiden keine Übereinstimmung, so könnte sie auch von Niemandem gedacht wer-

den. Die objektive Wahrheit hat an dem Einen Seienden, an dem ganzen Gewordenen und an der Übereinstimmung zwischen dem Seienden und dem Gewordenen ihren Gegenstand. Während die Urwahrheit die Übereinstimmung zwischen dem Objekt selbst in seinem Sein und Werden ist, ist die objektive Wahrheit die Übereinstimmung zwischen dem Objekt und der Vorstellung des Subjekts, in wiefern das Objekt, und zwar in seinem Sein und Werden und in dem Übergang aus jenem in dieses, der Vorstellung entspricht. Eine solche objektive Wahrheit sind z. B. die von uns erkannten und recht aufgefaßten Gesetze des Himmels.

Was aber als objektive Wahrheit (in dem Geist eines Andern, oder in einer Schrift) vorhanden ist, das ist für mich erst in sofern da und wahr, als es von mir rekonstruirt und mir subjektiv zur Wahrheit wird. Während also die objektive Wahrheit die Übereinstimmung zwischen dem Objekt und meiner Vorstellung ist, ist die subjektive Wahrheit die Übereinstimmung zwischen mir und meiner Vorstellung, deren Wahrheit wieder die Übereinstimmung zwischen ihr und dem Objekt ist, dessen Wahrheit wieder die Übereinstimmung zwischen seinem Sein und Werden ist. Mag also etwas auch an sich wahr sein, so hat dieses keinen Sinn und keine Bedeutung für mich, eher als es auch mir als Wahrheit aufgegangen ist, d. h. eher als die objektive Wahrheit zugleich eine subjektive geworden ist. Ohne dieses ist mir damit eben so wenig gedient, als mir mit den Schätzen eines Nabobs in Indien gedient ist, von welchem ich eben nur weiß, daß er wirklich reich ist.

Die erste und unterste Stufe der Wahrheit in ihrem Verhältnisse zum Objekt ist die historische Wahrheit. Diese haben wir, wenn wir an dem Objektreflex nur das Erscheinende, nicht aber das der Erscheinung zu Grunde liegende, also das wechselnde Viele, nicht das bleibende Eine so auffassen, wie es ist. Da also das historische Wissen von der der Erscheinung zu Grunde liegenden Wesenheit absieht, so ist es nur unvollständiger als dasjenige, welches zugleich auf den Grund des Objekts geht, aber darum nicht minder wahr als dieses. Selbst wenn eine Erscheinung einen Widerspruch mit der ihr zu Grunde liegenden Idee enthält, z. B. wenn eine Verkehrtheit, eine Lüge, oder eine unsittliche That der Gegenstand meines Wissens ist, so ist mein Wissen um diese Erscheinung, sobald es nur derselben entspricht, darum nicht weniger wahr. — Dem mathematischen Wissen liegt die Anschauung des Aus- oder Nacheinander (in Raum und Zeit) und der Zahl zu Grunde, und dieses bewegt sich in der Konstruktion der kontinuir-

lichen oder diskreten Größen. Der Grund der hohen Evidenz des mathematischen Wissens liegt in dessen Unfreiheit, und diese Evidenz theilt aus dem nämlichen Grunde die sinnliche Anschauung mit der mathematischen. Denn eben so nothwendig als ich, habe ich mir einmal von den mein Gesicht verschiedenartig afficirenden Sinneseindrücken den Begriff roth abstrahirt, einen Gegenstand von gleicher Farbe unter diesen Begriff subsumiren muß, eben so nothwendig muß ich ein Parallelogramm als das Doppelte des Dreiecks von gleicher Höhe und Breite bezeichnen. Dagegen ist das metaphysische Wissen, als ein höheres, ein durch die Freiheit vermitteltes Wissen. Wo der Begriff eines Dreiecks und eines rechten Winkels gegeben sind, da muß sich das nothwendige Verhältniß der Winkel des Dreiecks zum rechten Winkel leicht ergeben, wo aber z. B. die Begriffe Gott und Mensch gegeben sind, da ist zwar das Verhältniß zwischen beiden eben so nothwendig dieses und kein anderes wie das Verhältniß des Dreiecks zum Parallelogramm dieses und kein anderes ist; allein da die Begriffe Gott und Mensch so vielseitig sind, und da daher ein wesentliches Moment dieses Verhältnisses leicht übersehen werden kann, so ist hier ein Irrthum leichter möglich als bei der Auffassung eines mathematischen Verhältnisses. — Wahrheit deutet etymologisch an Wesenheit (vara, schwedisch = sein). Diese Etymologie lehrt uns, daß die Wahrheit die Übereinstimmung des Objekts mit seinem ihm zu Grunde liegenden Begriff, und unsrer Vorstellung mit dem Wesentlichen des Objekts ist. Wir haben also erst dann die Wahrheit im vollen Sinne des Worts, die philosophische oder genauer metaphysische Wahrheit, wenn wir nicht b i der Erscheinung des Objekts stehen bleiben, sondern bis in die Wesenheit desselben eindringen, und uns aus dem Erscheinenden eine Vorstellung bilden, die nicht nur der Erscheinung, sondern auch der, dieser zu Grunde liegenden Wesenheit entspricht. Wir müssen also über den Objektrefler hinausgehen und zugleich mit ihm das durch ihn sich manifestirende unsichtbare Wesen auffassen. Die metaphysische Wahrheit bestimmt also, welches das Verhältniß einer gewissen Erscheinung zu ihrer Idee ist, und was der Gegenstand, dessen Erscheinung sie ist, auch seiner Idee nach sein muß. Die Erscheinung ist aber immer etwas Besonderes, mithin ist die Wahrheit derselben auch eine besondere, die metaphysische Wahrheit aber, obgleich schwerer zu finden und darzustellen, eine eben so allgemeine und nothwendig gültige als die mathematische. Das mathematische Wissen bezieht sich immer lediglich auf die Form des in Raum und Zahl sich expandirenden und dieselben füllenden Gegenstandes,

ist aber gegen das Wesen desselben gleichgültig. Das metaphysische Wissen dagegen sucht eben dieses Wesen zu erkennen, was natürlich schwerer sein muß, als das Erkennen der Form. Ein solches ebenfalls rein formales Wissen ist auch das logische.

Ferner ist jede Erscheinung eine wandelbare und in einem beständigen Wechsel begriffen. Die Abbildung derselben, die historische Wahrheit, ist also, genau genommen, nur für Einen Augenblick wahr, nicht aber mehr für den folgenden, und muß sich daher, will sie wahr bleiben, parallel mit der Erscheinung, die sie abspiegelt, unaufhörlich verändern. Uns ist aber nicht darum zu thun, hinter dem Proteus der Erscheinung her zu laufen und seine Verwandlungen zu betrachten, sondern darum, ihn zu zwingen, stehen zu bleiben und uns Rede zu stehen. Wir wollen an der Betrachtung des Bleibenden ruhen und auf den Grund der sprudelnden Quelle der Dinge hinabblicken, und dieses Bleibende gibt uns die metaphysische Wahrheit, die Auffassung des Unzeitlichen und Ewigen an den Dingen.

Der Unterschied zwischen dem metaphysischen und historischen Wissen besteht also nicht darin, als hätten sie verschiedene Quellen, sondern darin, daß das historische Wissen, das, was wir vorzugsweise Erfahrung nennen, nur eine einseitige Erfahrung ist und bei der Oberfläche und dem Besondern stehen bleibt, das metaphysische Wissen aber sich auf eine allseitige mittel- und unmittelbare Erfahrung gründet und durch die Erscheinung hindurch zum Wesen dringt. Während daher der Empiriker sich nur an die Erscheinung als solche hält und in ihr nur Erscheinendes sieht, sieht der Philosoph die in ihr sich manifestirende Idee, ordnet er die Erscheinung dem unabänderlichen Gesetz des Denkens und den Begriffen unter und führt er sie auf ihren ewigen Grund, die Idee zurück. Der Unterschied zwischen dem historischen, mathematischen und metaphysischen Wissen ist ferner der, daß ersteres es nur mit der Erscheinung, das zweite nur mit dem Begriff, das dritte aber gleichmäßig mit der Erscheinung, dem Begriff und der Idee zu thun hat. Vermöge der aus der Erfahrung geschöpften Begriffe sucht der Denker die gesammte Erscheinung in ein System zu bringen, und vermöge der in ihr sich offenbarenden Idee sucht er sich eine Vorstellung von der Erscheinung als einem harmonischen und organischen Ganzen zu bilden. Diese Totalvorstellung der auf die Idee zurückgeführten Erscheinung ist die Weltanschauung, deren Gewinnung der letzte Zweck alles Philosophirens ist. Als Rekonstruktion des Weltgedankens umfaßt sie den ganzen Weltgedanken, wie er sich in der ganzen Erscheinung entfaltet, und läßt

sich daher auf die gesammte Erscheinung ein. Allein dieses Eingehen ist ihr nicht Zweck, sondern Mittel zum Zwecke. Sie darf zwar die Erfahrung nicht ignoriren, und sich anstellen als könne sie die Wahrheit finden, ohne von der Erfahrung Notiz zu nehmen; allein eines Theils braucht sie nicht die Erscheinung in ihrer ganzen Entfaltung zu verfolgen, noch darf sie andern Theils dabei stehen bleiben, sondern sie muß durch die Erscheinung zu dem ihr zu Grunde liegenden Weltgedanken hindurchdringen, und aus der ganzen Fülle des Lebens, aus der durch den Begriff zu bewältigenden Erscheinung und aus der Idee zumal die Wahrheit schöpfen; und zwar liegt hier ein gleich starker Accent auf diesem Hindurchdringen, als auf dem durch die Erscheinung, und umgekehrt.

Die historische und metaphysische Wahrheit bilden einen scharfen Gegensatz. Es gibt aber eine Vermittelung desselben. Es gibt nämlich kein starres Sein ohne Werden, noch ein immer fließendes Werden ohne ein festes Sein. Aus dem ewigen und sich in seinem Grunde immer gleichen Einen Sein entfaltet sich unaufhörlich die reiche, unendliche Fülle der Erscheinung. Das Sein für sich ist nichts, das Werden für sich ist nichts; aber dieses nothwendige unendliche Hervorgehen der Erscheinung aus der Einen, sich gleichen Wurzel des Seins ist das Leben und nur im Leben ist Wahrheit; denn die Gegensätzlichkeit, welche die Quelle des Lebens ist, ist auch die Bedingung des Erkennens, folglich auch des wahren Wissens, der Wahrheit. Unser Denken soll dem Dasein, dem Leben entsprechen, und darum darf es sich weder allein an den todten, ein für allemal fertigen Begriff, noch allein an das Spiegelbild von dem an uns vorüberrauschenden Fluß des Werdens halten, sondern muß diese Gegensätze verbinden und vermitteln, d.h. eine getreue Abspiegelung des nach einem ewigen Gesetz sich entfaltenden Lebens sein. Auch wir schaffen wirklich, nämlich unsere Vorstellungen. Und auch die Elemente, woraus wir unsere Vorstellungen zusammensetzen, schaffen wir selbst. (In der Sprache arbeitet unser ganzes Geschlecht gemeinschaftlich an diesem Schaffen). Auch unser Geist bewegt sich in seinen Gedankenschöpfungen, wie die schaffende Gottheit in ihrer Schöpfung. Daher kann nur im Leben, in einer immer weiter gehenden und die Gegensätze vermittelnden Entwickelung Wahrheit sein.

Die Frage, ob wir die Wahrheit finden können, zerfällt in folgende zwei: 1) Welche Bürgschaft haben wir dafür, daß unsre Vorstellung mit dem Objektrefler übereinstimmt? Dieses heißt wieder: Was verbürgt uns, einmal, daß es grade die wich-

tigsten Züge des Objektreflexes sind, die wir aufnehmen, und die weniger wichtigen, die wir fallen lassen? dann aber, daß wir die Züge, die wir aufnehmen, so abbilden, wie sie sind? 2) Wie kommen wir von der Erscheinung zu dem ihr zu Grunde liegenden Wesen der Dinge? Die Antwort darauf wird sich aus dem Folgenden ergeben.

Vorab sind wir zu der Voraussetzung berechtigt, daß wir die Wahrheit finden müssen, verhalten wir uns nur zu ihr recht, und thun wir dabei nur das Unsere. Denn gibt es einen Gott und sind wir Geist aus seinem Geist, — davon hängt es ab — und ist es unsere Bestimmung, ein gottgedachtes Soll zu realisiren, so muß uns auch die Wahrheit, die Einsicht in das Ist und Seinsoll zugänglich sein, und es wäre daher ein Widerspruch, wenn wir sie nicht finden sollten. Gott muß wollen, daß wir sie finden, soweit dieses zur Einsicht unsrer Stellung im All und zur Erreichung unsrer hohen Bestimmung nöthig ist, und das ist, da wir an der Spitze der Erdenschöpfung stehen, nicht wenig. Es wäre ein Widerspruch, wenn Gott uns so hoch gestellt und uns dabei so beschränkt geschaffen hätte, daß es uns unmöglich wäre, unsre Stellung und unsre Bestimmung, die, Gott zu leben, zu erkennen und zu erreichen. Gott hat schon, müssen wir voraussetzen, wenn wir nur das Unsre thun, um die Wahrheit zu finden, seinerseits, was an ihm ist, gethan, damit wir sie unter dieser Bedingung finden werden. Und zwar mußte der Mensch zu einem immer weitern Fortschritt in der Wahrheit bestimmt sein; denn als ein Geist, der aus Gott herausgesetzt war, mußte der Mensch endlich sein, aber als ein Geist, dessen Bestimmung es ist, Gott zu leben, mußte er immer mehr Gottes werden. Zu dem Ende mußte er immer mehr fortschreiten, wahrer Fortschritt ist aber ohne wahres Wissen unmöglich.

Das Objekt kann sich nicht anders reflektiren, als es ist. Es verhält sich immer recht zu uns, d. h. es gibt sich in seiner Erscheinung, wie es in seinem Wesen ist. Da es dem Subjekt entgegentritt, so ist es nicht nur, wie schon gezeigt worden, sondern es ist auch d a. Es m u ß auch d a s e i n, denn wenn dieses Sein i n s i c h ruhen bleiben könnte, ohne hervorzutreten, so wäre es etwas Todtes und Nichtiges. Die Erscheinung des Objekts ist aber nicht die Erscheinung von etwas Anderm, sondern von d i e s e m Sein, so wie die Oberfläche nichts für sich Bestehendes und vom Körper Unabhängiges, sondern die Oberfläche des Körpers ist, und die Erscheinung hat keinen andern Grund als das Sein — woher käme dieser ihr auch sonst angeflogen? — es ist das Sein

selbst, welches in die Erscheinung hervortritt. Das Sein, als der Grund der Erscheinung, ist aber das Wesen. Es ist also das Wesen, welches sich in der Erscheinung offenbart. Das Wesen ist aber der Summe aller Momente der Erscheinung gleich, also offenbart sich das Wesen in der Erscheinung vollständig. Wenn ein Theil des Wesens nicht die Kraft hätte, bis zur Erscheinung hindurchzudringen, so wäre dieser Theil des Wesens etwas Nichtiges. Der Objektreflex ist aber die Erscheinung des Objekts, und also gibt der Reflex das Sein des Objekts treu wieder, soweit es dasselbe wiedergibt. Wenn daher das Objekt ist, so kann es nicht anders, denn als seiend erscheinen; wenn es fortdauert, nicht anders, denn als fortdauernd; wenn es ausgedehnt ist, nicht anders, denn als ausgedehnt; wenn Eins, nicht als Viele; wenn Ursache und Wirkung, nicht anders denn also. Und wenn umgekehrt das Objekt als seiend, dauernd, ausgedehnt u. s. w. erscheint, so ist es auch dieses Alles. Ferner, was eine Form hat, die ich einmal rund genannt habe, kann mir nicht ein andermal, sei's an demselben Objekt, sei's an einem andern, also erscheinen, daß ich es viereckig nennen kann. Derselbe Objektreflex, den ich einmal gelb, schwer, rund nenne, entspricht immer diesen Begriffen und nicht etwa den Begriffen: roth, leicht, viereckig. Endlich verändern sich die Dinge nicht durchgängig, sondern es ist zugleich ein Bleibendes an ihnen. Sie sind da, sie dauern fort, gleiche Ursachen bringen unter gleichen Umständen gleiche Wirkungen hervor, und aus gleichen Wirkungen läßt sich auf gleiche Ursachen schließen. Eben so nehmen die körperlichen Dinge einen gewissen Ort ein, haben Ausdehnung, Gestalt und eine gewisse Zahl u. s. w. Das Wissen um dieses Bleibende ist auch das gewisseste. Nicht darin, sondern nur in dem Wechselnden kann ich mich irren, einmal indem ich das, was eine flüchtige Erscheinung ist, nicht so genau auffassen kann, und dann, indem ich einem Dinge eine Eigenschaft als bleibend zuschreibe, die es vielleicht nur vorübergehend besitzt.

Der Geist wieder ist gezwungen, den Objektreflex so aufzufassen, wie dieser sich gibt, Seiendes als Seiendes, Dauerndes als Dauerndes, Räumliches als Räumliches, Eins als Eins u. s. w., denn der Geist kann nichts empfangen, als was ihm gegeben wird, und nichts auf eine andere Weise empfangen, als so, wie es ihm gegeben wird. Und das Bewußtsein, durch welches das Objekt an den Geist, als dasjenige, was den Reflex desselben thätig auffaßt, gelangt, ist unfähig das Mindeste daran zu verändern. Das Subjekt kann zwar als frei irren und aus Mangel an Aufmerk-

samkeit oder Übung sich Einiges verkehrt abbilden, aber es ist gar keine Nothwendigkeit vorhanden, daß es das Objekt verkehrt auffassen müsse, d. h. anders als dieses sich gibt. Das Objekt zwingt uns also bis zu einem gewissen Grade wahr zu sein, d. h. dieses so zu nehmen, wie es sich gibt. Es übt hier einen ähnlichen Zwang auf uns aus, wie Gewissen, Recht und Wahrheit ihn ausüben; aber je mehr wir wahrhaft frei sind, desto weniger fällt es uns ein, uns wider ihre Nöthigung aufzulehnen, und erst bei eintretender sittlicher Verkehrtheit tritt ein Auflehnen wider sie ein. So auch beim Erkennen. Je gesünder unser Auffassungsvermögen ist, desto williger nehmen wir das Objekt so, wie es sich uns gibt, und desto natürlicher ist es uns, eine Vorstellung von ihm zu bilden, die ihm entspricht. Um uns eine verkehrte zu bilden, müssen wir schon verkehrt geworden sein. So wie es aber in unsrer Willkür steht, uns einem Sittengebot zu widersetzen, so auch uns gegen den Objektreflex verkehrt zu verhalten, d. h. träge oder flüchtig in der Auffassung desselben zu sein, oder aus Mangel an Aufmerksamkeit in unsre Vorstellung dieses Objekts einen einem andern früher entlehnten Zug hineinzudichten, oder mehr darin zu suchen, als darin liegt, oder die weniger charakteristischen Züge, anstatt der mehr charakteristischen, in den Begriff aufzunehmen, oder den Begriff unter einen höhern, unter welchen er nicht hingehört, zu stellen. Kurz, nur unsere Verkehrtheit in der Art, wie wir dem Objekt entgegen kommen, ist die Mutter des Irrthums. Durch diese Einsicht ist schon viel gewonnen, denn hieraus ergibt sich, daß die Wahrheit kein uns versagtes Gut sein kann, sondern daß wir ihrer fähig und sie uns bestimmt ist. Es gilt nur, die Verkehrtheit von uns abzuhalten und uns in das rechte Verhältniß zu dem zu erkennenden Gegenstand zu setzen, so werden wir ihn wahrhaft erkennen. Da aber unser Geist ein sich entwickelnder ist, so ist damit die Möglichkeit gegeben, daß er auf einer niedern Stufe der Entwickelung sich irre, freilich nicht in der unmittelbaren Auffassung des Objektreflexes, also, daß er sich aus ihm eine Vorstellung bilde, welche das Gegentheil von dem wäre, was in demselben liegt, oder doch in der Behandlung seiner Vorstellungen, z. B. indem er eine Vorstellung unter einen Begriff subsumirt, wohin sie nicht gehört.

Wir wissen, daß wir endliche, in Entwickelung fortschreitende Wesen sind, und die Genesis unsers Wissens bestätigt dieß. Es ist daher klar, daß wir die Wahrheit nicht unbedingt besitzen können. Es ist mit ihr, wie mit der Freiheit, die, wie wir gesehen haben, die Wurzel und nothwendige Bedingung der Wahrheit ist. Die Untersuchung über die Freiheit gibt das Resultat, daß wir

potentia frei sind, actu aber nicht, sondern nur immer freier werden können. Wir haben also die Wahrheit nicht, wir mögen sie suchen oder nicht, wir mögen sie richtig oder unrichtig suchen. Sie ist keine Frucht aus dem Schlaraffenlande, die von selbst reift und uns fix und fertig zufällt, sondern sie ist das Resultat unsers geistigen Strebens, der Lohn eines tüchtigen Strebens und eines richtigen Fortschritts.

Es muß als der durchgängige Fehler aller bisherigen Philosophie bezeichnet werden, daß in der Noetik weder auf den Einfluß der übrigen Kräfte des Geistes auf das Erkennen, noch auf den Weltzustand, in welchem der Erkennende wurzelt, Rücksicht genommen, sondern stillschweigend vorausgesetzt wurde, man könne die Wahrheit ohne weiteres durch scharfes und folgerechtes Denken allein finden, welcher auch unser Weltzustand sei und wenn auch das Gemüth sich gegen die Wahrheit, welche der Verstand und die Vernunft suchen, gleichgültig verhalte, oder gar eine entgegengesetzte Richtung genommen habe. Zwar in den verhältnißmäßig niedern Regionen des Wissens, wo die Wahrheit keine direkte Beziehung auf Gott hat, ist diese Annahme auch, wenigstens bis zu einem gewissen Grade, zuläßig. Wenn sich ergeben sollte, daß wir Gott nur in sofern wahrhaft erkennen, als wir ihm leben, und wenn es auch ausgemacht werden sollte, daß unser Verhältniß zu Gott nicht mehr das ursprüngliche ist und daß unser Gott-Erkennen mit dem Aufhören unsers Gott-Lebens alterirt worden ist: so ist doch so viel gewiß, daß der menschliche Geist dessen ungeachtet formell unversehrt ist, und daß daher wenigstens eine Elementar-Philosophie, d. h. bis die Philosophie auf Gott kommt, auch ohne eine Beziehung unsers Lebens auf Gott möglich ist. Es kann z. B. einer ein arger Schlemmer und dabei ein großer Naturforscher sein. So hinderte auch den großen Mathematiker Laplace die gänzliche Abgekehrtheit seines Geistes von Gott nicht, die astronomische Wahrheit in seiner mécanique céleste zu entwickeln.

Es gibt ein dreifaches Verhältniß des Menschen zur Wahrheit. Wo wir nur Sinnliches wollen, und wo die Kraft unsrer Vernunft durch diese Lebensrichtung gleichsam latent geworden ist, da haben wir gar keine andere Wahrheit als die sinnliche; wo wir, wie der Mathematiker und Logiker, sie durch bloßes Denken suchen, da haben wir nur die Wahrheit, die keine Beziehung zu Gott hat; erst wo wir, die Wahrheit suchend, Gott zugleich leben, haben wir die durch das freie Denken bedingte Wahrheit, die sich auf Gott und unser Verhältniß zu ihm bezieht, die höchste, ewige Wahrheit. Zu dieser Wahrheit, welche die Bedingung ist, unter

der allein Gott seine Absichten mit den Menschen erreichen kann, kommen wir also nicht so wohlfeilen Kaufes, als zu jener verhältnißmäßig niedern, — daß wir aber nicht auf diesem Wege dazu kommen können, lehrt uns die Geschichte der Philosophie, die noch heutzutage das Dasein eines persönlichen Gottes und die persönliche Unsterblichkeit in Abrede stellen konnte, — und wenn wir auch dazu kämen, so würde es noch problematisch sein, in wiefern wir, worauf doch Alles ankommt, aufgelegt wären, sie anzunehmen und zum Princip unsers Lebens zu machen.

Die ewige Wahrheit erdenken wir nicht, sondern wir erkennen sie, indem wir sie erleben, und wir erleben sie, indem wir sie erkennen. Sie ist eine Frucht, die zwar das Licht des Denkens braucht, die aber nicht in diesem kalten Lichte allein, sondern in dem Lichte des Denkens und der Wärme des Lebens reift. Auch kommt sie uns nicht von selbst, wie im Schlaf, sondern wir müssen sie in der höchsten Einigung, Steigerung und Energie aller unsrer geistigen Kräfte, von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüthe suchen. Dieses der Wahrheit Entgegenstreben ist ein Gott Entgegenstreben, denn Gott ist die höchste Einheit und nur bei der höchsten Einheit ist auch die Wahrheit in ihrer höchsten Bedeutung. Wenn wir also Gott in der höchsten Steigerung aller Kräfte unsers Geistes entgegenstreben, so kommt er auch uns in seiner Wahrheit entgegen.

Dazu gehört zuerst, als die erste subjektive Bedingung, die intensivste Koncentration aller Kräfte unsers Geistes, und die Einigung derselben in einen Brennpunkt — dieser ist das Gemüth — so daß wir in der Einheit unsers ganzen geistigen Seins und Lebens, mit Verstand und Vernunft, mit Denken und Leben zumal die Wahrheit suchen. Ja nicht nur in der Einheit unsers eigenen Selbst, sondern in der Einheit und Gemeinschaft unsers ganzen Geschlechts sollen wir die Wahrheit suchen, in sofern dieses sie sucht. So wie wir nicht auf eigene Hand, sondern nur durch die Gemeinschaft mit Andern und mit Andern selig werden können, so können wir auch nicht die ewige Wahrheit finden, wenn wir sie auf eigene Hand, sondern erst wenn wir sie gemeinschaftlich mit unserm ganzen Geschlecht und als Aufgabe Aller suchen.

Dann können wir nur durch Steigerung und Erhebung unsers geistigen Lebens die ewige Wahrheit erringen. Diese zweite subjektive Bedingung besteht erstens in dem höchsten Fortschritte der Freiheit, darin, daß wir, die wir der Anlage nach frei sind, nun auch wirklich frei und immer freier werden von Allem, was uns in unserm intellektuellen wie sittlichen Fortschritte zurückhalten könnte.

Denn nur einer solchen Weltanschauung geben wir unsre Zustimmung, die mit der Richtung unsers geistigen Lebens übereinstimmt. Diese Unabhängigkeit von allen hemmenden Einflüssen ist geistige Gesundheit. Und ist der Geist nur gesund, und halten ihn die Mächte der Erde nicht gefesselt, so wird er sich schon seiner Sonne von selbst zukehren und sich zu ihr erheben. Ob wir aber geistig gesund sind und ob unsere Entwickelung eine gottgemäße ist, wissen wir nur, in sofern wir die Wahrheit haben, und eben so haben wir die Wahrheit nur in sofern, als wir geistig gesund sind und als unsere Entwickelung eine gottgemäße ist. Beide setzen einander gegenseitig voraus.

Ferner besteht diese Steigerung in dem Fortschritte einer harmonischen intellektuellen Entwickelung. Erst wo wir auch in unsrer intellektuellen Entwickelung bedeutende Fortschritte gemacht haben, kann von einem bedeutenden Fortschritt in der Erkenntniß der Wahrheit die Rede sein. Es ist mit der Wahrheit wie mit der Schönheit. Je unentwickelter wir sind, desto weniger geht uns die Harmonie auf, in welcher die Schönheit besteht, und je unentwickelter unser intellektuelles Leben ist, desto weniger fassen wir das Sein der Dinge auf, desto mehr bleiben wir bei der Erscheinung als solcher stehen. Daß wir also uns die Resultate der Bemühungen des menschlichen Geistes, die Wahrheit zu finden, in dem ganzen Umfang derselben angeeignet haben, ist eine der nothwendigen Bedingungen dafür, daß auch wir die Wahrheit finden. Und zwar muß diese Entwickelung eine harmonische sein, d. h. vorerst unser Leib darf nicht, wie das bei uns Neuern geschieht, unentwickelt und vernachlässigt zurückbleiben, während unsere intellektuelle Bildung fortschreitet. Sodann müssen alle Kräfte unsers Geistes gleichmäßig entwickelt werden und nicht einige einseitig auf Kosten der andern, wie heutzutage so häufig geschieht, wo die Ausbildung unsers sittlich-religiösen Sinnes hinter der des Verstandes so auffallend zurück bleibt.

Wir können Gott, die Bedingung der ewigen Wahrheit, nur in sofern erkennen, als wir Gott leben, und umgekehrt kann unser Gott-leben da nur sehr unvollkommen entwickelt sein, wo wir Gott nicht wahrhaft erkennen. Aus diesem Cirkel kommen wir nie heraus. Wenn also Gott uns nicht möglich macht, ihm zu leben, — das ist seine Sache — und wenn wir diese Möglichkeit nicht verwirklichen — das ist unsere Sache — so haben wir auch die ewige Wahrheit nicht, deren Grund Gott ist. Der Grund davon ist schon aus dem vorher Gesagten klar. So wie wir nur dann etwas überhaupt zu erkennen vermögen

wenn dieses in Beziehung zu uns tritt und wir diese Beziehung festhalten, und so wie das Objekt sein Sein dem Subjekte um desto mehr aufschließt, je energischer dieses in den Objektreflex eindringt, so können wir auch Gott, und mit ihm die ewige Wahrheit, nur in sofern wahrhaft erkennen, als wir unser ganzes Sein in die innigste Beziehung zu Gott setzen, d. h. Gott leben. Dann ist aber unser Verhältniß zu Gott ein gegenseitiges und zwar auf Freiheit gegründetes, d. h. wir können nur in sofern Gott leben, als wir Gott entgegen kommen und Gott uns entgegen kommt. Weil wir aber frei sind, und Gott uns als freie Wesen behandelt, so zieht uns Gott nicht wider unsern Willen zu sich, wie die Pflanze willenlos sich dem Lichte entgegenneigen und dem Lichte leben muß. Wo wir also Gott nicht entgegen kommen, da kommt er uns auch nicht entgegen und da können wir, bei dem dadurch unmöglich gewordenen Gott-leben, die Wahrheit nicht haben, deren Grund er ist. Ob wir aber wirklich Gott leben oder nicht, darüber gibt uns der Geist Gottes, der dann unser Geist geworden ist, Zeugniß. (Bis dahin waren wir nur potentia, hier aber sind wir actu Geist aus Gottes Geist.) Sowol unser Leben als unser Erkennen reflektirt sich in unserm Bewußtsein und wir können daher nicht Gott leben, ohne zu wissen, daß wir Gott leben.

Sehen wir uns um einen Namen für diese Hinkehr unsers Geistes zu Gott um, so können wir sie nur Glauben nennen, denn in seiner höchsten Bedeutung ist dieser das energische, aus der Tiefe unsers Willens hervorgegangene Hinstreben unsers Geistes zu Gott. Allein nur mit Scheu können wir uns entschließen von dieser Bezeichnung Gebrauch zu machen, indem wir der schnöden Verkennung gedenken, mit der Philosophen und Theologen gewetteifert haben, diesen Begriff zu behandeln. Seine Entwickelung ist folgende.

Indem uns ein Wissen dargeboten wird, oder wir uns eine Vorstellung bilden, kann es geschehen, daß uns die Wahrheit davon mehr oder weniger einleuchtet. Diese uns entgegendämmernde Wahrheit stimmt nun entweder mit unsrer Lebensrichtung, unserm Wollen, Dichten und Trachten überein oder nicht. Im letztern Falle geht sie spurlos an uns vorüber und wir lassen sie fallen. Im erstern Falle erweckt dieser Fernblick auf die Wahrheit ein Gefühl, eine Erregtheit, und dieses die uns aufdämmernde Wahrheit begleitende Gefühl ist die Ahnung, das Vorgefühl der Wahrheit. Die Ahnung ist der Grund des Glaubens im gewöhnlichen Sinne des Worts, des Fürwahrhaltens. Der Geist

fühlt hier das Bedürfniß der Wahrheit, aber nicht das Bedürfniß sie selbst zu ermitteln, noch die Kraft dazu, theils wegen seiner noch wenig entwickelten Denkkraft, theils wegen der Masse der auf ihn eindringenden Erscheinungen, über die er sich doch ein entschiedenes Urtheil bilden muß, eines Theils, damit er wisse, wie er sich ihnen gegenüber zu nehmen habe, andern Theils und hauptsächlich, damit er zur Einheit mit sich komme. Hier entscheidet er sich für das Eine und wider das Andere und will das und das als Wahrheit, als geltend, betrachtet wissen. Der Grund aber, wornach er sich hier entscheidet, ist die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung des Fürwahrzuhaltenden mit der Richtung oder der gegenwärtigen Stimmung seines geistigen Lebens. Wir vermögen z. B. nicht dem Einfluß eines Andern zu widerstehn, der uns ein neues Wissen bringt, oder es ist uns bequem, das von ihm Gesagte anzunehmen, und lassen es daher als wahr gelten, halten es für wahr. Wieder einem Andern z. B. in sinnlichen Lebensgenuß Versunkenen ist ein Wissen, welches ein höheres Streben verlangt, unbequem, denn er fühlt, daß dieses Wissen, wenn er ihm Einfluß auf sich vergönnte, seine gegenwärtige liebgewonnene Lebensrichtung stören würde, und er weist es daher ab und will es nicht für wahr halten. Bis zu einem gewissen Grade der Entwickelung genügt der Glaube in diesem Sinne, d. h. als Fürwahrhalten. Das Kind hält was die Ältern sagen für wahr, weil es ihre Überlegenheit fühlt. Später, wo es ihnen mehr gleich wird, will es das Angenommene selbst einsehen. Allein wegen der Masse des zu Erkennenden und des geringen Maßes unsrer Denkkraft bleiben wir alle bis zu einem gewissen Grade auf den Glauben angewiesen, und sind immer genöthigt, den größten Theil unsers Wissens bloß für wahr zu halten, zu glauben, daß das uns Überlieferte wahr ist. Je mehr aber unsere geistige Entwickelung fortschreitet, desto unabweisbarer wird uns das Bedürfniß der Einsicht, und in dem Grade als es uns unmöglich wird ein Wissen für wahr zu halten, wird es uns auch unmöglich daran fest zu halten. Wenn einer daher redlich und unbefangen nach dem Maß seiner geistigen Kraft die Wahrheit gesucht hat, so ist er vollkommen gerechtfertigt, wenn er ein Wissen fallen läßt, welches mit den Ergebnissen seines Strebens nach Wahrheit unvereinbar ist. — Als Fürwahrhalten spricht sich der Glaube im assertorischen Urtheil aus, und besagt nur, daß es dem Glaubenden bequem ist, die Sache so zu betrachten, daß diese Betrachtungsweise mit seiner Geistesrichtung übereinstimmt und daß er daher dabei bleibt. Aus diesem Grunde kann der Werth des Glaubens als Fürwahrhaltens in der Philo-

sophie wie in der Religion nicht gering genug augeschlagen werden. Denn einmal liegt der Grund unsers Glaubens in unsrer Bequemlichkeit, darin daß wir nicht weiter gehen wollen, wo wir auch vielleicht könnten, und dann kann die Lebensrichtung, bei der uns bequem ist, uns so indifferent gegen die Wahrheit zu verhalten, eine verwerfliche sein. Der Glaube auf dieser untersten Stufe hat daher nie etwas Verdienstliches, und er kann uns in der Religion eben so wenig selig machen, als er uns im Philosophiren die Wahrheit geben kann.

Der Glaube auf einer zweiten, mittlern Stufe besteht darin, daß der Mensch an einer gewissen Ansicht, die sich ihm geltend gemacht und auf sein geistiges Leben Einfluß gewonnen hat und folglich mit der Richtung desselben übereinstimmt — sie mag übrigens eine objektiv wahre oder unwahre, eine klar eingesehene oder bloß geahnete Wahrheit sein, — energisch festhält. Auf der untersten Stufe war die Übereinstimmung zwischen der Wahrheit und dem Willen mehr eine negative, so daß der Geist nichts dawider hatte das und das für wahr zu halten, daher war seine Zustimmung nur eine kühle und passive. Auf dieser höhern Stufe aber strebt schon der Wille energisch nach einem gewissen Ziele und hält daher an einer Ansicht kräftig fest, die auf dasselbe Ziel hinweist. Aber auch hier wird an einer Ansicht nicht darum kräftig festgehalten, weil sie wahr ist, und weil wir eine klare Einsicht in ihre Wahrheit haben, sondern weil sie mit der Richtung, welche unser geistiges Leben genommen hat, übereinstimmt, und wir daran festhalten wollen. So geht z. B. bei dem politischen oder religiösen Fanatiker sein Wirken nicht von der lebendigen Einsicht in die alleinige Wahrheit seines Glaubeus und in die Verdienstlichkeit Andere dazu zu bekehren aus, sondern dieses ist nur die von der ihm gewordenen Ansicht bloß angeregte Äußerung seines Charakters, dem die auf ihn einwirkenden Umstände diese Richtung gegeben haben. Es sagt ihm vielleicht in den Stunden ruhiger Überlegung sein Gewissen, daß er nicht recht that also zu handeln, und er fühlt sich daher mehr oder weniger mit sich selbst entzweit: aber er hält doch an der einmal angenommenen Ansicht fest, um nicht sein bisheriges Streben aufgeben zu müssen.

Auf der höchsten Stufe endlich ist der Glaube die Energie eines auf Gott, als die Urwahrheit selbst, gerichteten Lebens. Hier hat unser Streben seinen höchsten Schwung genommen und sein höchstes Ziel gefunden. Hier fällt das Streben des Denkens nach der höchsten Wahrheit mit dem höchsten Streben des Willens zusammen und hier hat also der Mensch den Gipfel seines gesammten

geistigen Lebens erreicht. Hier muß ihm also das Höchste, was von dem Menschen irgend zu erreichen ist, erreichbar sein. Die eigentliche Entwickelung des Glaubens in dieser seiner höchsten Bedeutung wird uns erst weiterhin möglich sein, wo das hier bezeichnete Streben als der höchste Zweck des Lebens und als unsere Bestimmung nachgewiesen werden wird.

Wir sehen also, daß der Glaube, je höher er steigt, desto mehr die Beziehung auf das Wissen verliert. Auf der untersten Stufe ist er lediglich der unterste Grad des Wissens selbst, auf der mittlern schon nicht mehr dies, sondern nur die Energie des Geistes, auf das Gewußte bezogen, und auf der höchsten ist er diese Energie ganz allein, ohne alle Beziehung auf das Wissen. Eben so nimmt, je höher der Glaube steigt, die Zahl der Gegenstände des Glaubens ab. Wir können Alles für wahr halten, wir können nur an einigen Vorstellungen mit der ganzen Energie unsers Geistes festhalten, und unser Leben hat nur Eine wahre Richtung, die Hinkehr zu Gott, was eben der Glaube auf seiner höchsten Stufe ist. Es ist also derselbe Eine Glaube, der sich auf allen diesen drei Stufen äußert. Auf der untersten Stufe, der des Fürwahrhaltens, geben wir uns dem uns entgegenkommenden Wissen hin, widerstreben ihm nicht. Auf der zweiten hat es eine Beziehung auf unsre Lebensrichtung, und wir halten hier an demjenigen Wissen energisch fest, das mit ihr übereinstimmt. Auf der höchsten Stufe ist der Glaube diese Lebensrichtung selbst. Dieser Glaube setzt den Glauben als Zuversicht und kräftiges Festhalten, und dieses den Glauben als Fürwahrhalten voraus. Und dieser stetige Fortschritt vom Wissen zum Festhalten des Wissens und von diesem zu einer Lebensrichtung, diesem festgehaltenen Wissen gemäß, macht den stetigen Fortschritt unsers Lebens aus.

Diese geforderte Koncentration, Steigerung und Fortschreitung des Geistes bis zu Gott ist die Einheit des Denkens und Lebens. Und nur hier kann der Mensch die höchste Wahrheit finden, also bei der höchsten Freiheit von Allem, was ihn erdabwärts zieht, und bei der innigsten Verbindung des spekulativen Denkens in seiner höchsten Ausbildung mit dem regsten sittlichen Streben wie mit dem intensivsten religiösen Leben. Denn der Geist ist lebend und denkend Einer, und das Denken ist vom Leben und das Leben vom Denken wie Ein Theil desselben lebendigen Ganzen vom andern abhängig. Wo daher der eine Theil eine dem andern entgegengesetzte Richtung nimmt, da müssen sie einander schwächen oder gar aufheben. Die höchste Wahrheit kann aber nur das Ergebniß von der möglichst höchsten Steigerung unsers Geistes sein.

Auf diesem Standpunkt, wo wir die ewige Wahrheit zugleich erkennen und erleben und wo sie uns daher nothwendig zur Überzeugung und zum Princip unsers Handelns wird, ist der Unterschied zwischen Verstand und Vernunft, Wissen und Wollen, Denken und Fühlen aufgehoben, und der Eine Geist, der von diesem Gipfel niedersteigend in jene verschiedenen Richtungen aus einander geht, weiß sich hier als Einen, d. h. einig mit sich selbst. So verkehrt daher das Bestreben ist, die ewige Wahrheit aus Verstand und Vernunft, anstatt durch Verstand und Vernunft aus dem Objekt hervorbringen zu wollen, eben so verkehrt ist auch jede, auch die leiseste Polemik wider Verstand und Vernunft als die Organe der Wahrheit, als müßten wir erst beiden die Augen verbinden, damit sie Gott schauen können. Namentlich bleibt der Verstand immer ein integrirender Theil des Geistes, auch in dessen höchster Steigerung, und es gibt kein Wissen, welches dem Verstande zu hoch wäre und wo der Ausspruch desselben als unbefugt abgewiesen werden könnte. Denn bei jedem Erkennen darf und muß gefragt werden, was der zu erkennende Gegenstand, als in die Erfahrung hervortretend, sei, und darauf antwortet der Verstand. Der Verstand kann zwar irren, aber er ist es auch, der den Irrthum entdeckt. Wer da geht, kann zwar fallen, allein die Füße nicht gebrauchen ist nicht das rechte Mittel, um das Fallen zu vermeiden.

Wenn es je eine wahre, haltbare und bleibende Philosophie geben kann, so ist es klar, daß dieses nur auf jenem von uns bezeichneten höchsten Standpunkte möglich ist. Das spekulative Denken wird immer in den verschiedenen Individuen, welche die weitere Ausbildung der Philosophie zu ihrer Lebensaufgabe machen, eine verschiedene Richtung und Entwickelung haben; wenn aber das geistige Leben des Denkers einen niedern Standpunkt einnimmt, so wird dadurch die Divergenz der Weltanschauung von Haus aus gesetzt. Denn nur für diejenige Wahrheit interessirt sich der Denker, und nur für sie hat er Sinn, die dem Standpunkte seiner Lebensrichtung entspricht, und jede andere und höhere wird von ihm vernachlässigt. Auf diese Weise ist aber eine harmonisch ausgebildete und durchgeführte Weltanschauung vorab unmöglich. Hat aber der Denker diesen höchsten Standpunkt errungen, so hat er in sich die Einseitigkeit und die Mängel derselben überwunden, und hat er Sinn für die Wahrheit in ihrer Einheit und Totalität.

Um die höchste Wahrheit zu finden, muß der Geist ferner alle im Gemüthe, als in ihrem Brennpunkte koncentrirten Kräfte

über das ganze Gebiet der Erscheinung ausstrahlen lassen, d. h. der Eine und ganze Geist muß sich der gesammten Erscheinung als Einer und einem Ganzen, also der innern Erfahrung (der Spekulation), der äußern Erfahrung (der Geschichte) und — unter einer Voraussetzung, von der weiterhin die Rede sein wird — der Offenbarung, als dem Komplement von jener, zukehren. Denn die Erscheinung ist das Leben, das Leben aber setzt einen Organismus voraus. Wollen wir also die Erscheinung als Weltgedanken rekonstruiren, so muß erstens dieser in uns zu rekonstruirende Weltgedanke eine organische Gliederung haben, darin jedes Einzelne nur in sofern Sinn und Wahrheit hat, als es seinen Platz im Gesammtorganismus einnimmt, und darf zweitens der die ewige Wahrheit suchende Geist keinen Theil vom Organismus der Erscheinung fallen lassen, indem sonst seine Vorstellung von dem Weltgedanken nicht mehr ein organisches Abbild des organischen Weltgedankens wäre. Diese Überzeugung steht in direktem Widerspruche mit der herrschenden philosophischen Ansicht, denn diese will nicht, daß die Philosophie Notiz nehme von der Wahrheit, über welche uns die Geschichte belehrt, nämlich, daß es einen Fall gibt, noch von der, die aus der Offenbarung erhellt, nämlich, daß es eine göttliche Offenbarung und einen Erlöser gibt. Wer soll denn aber diese Lehren der Geschichte und der Offenbarung spekulativ auffassen? Die Dogmatik ist doch Philosophie, nämlich spekulative Auffassung des durch die Offenbarung, wenn es eine solche gibt, gegebenen Stoffes, mag die eigentlich sich also nennende Philosophie sie als solche anerkennen oder nicht. Wo soll die Ausgestoßene, die von ihrer Mutter verläugnete Tochter hin? Es sieht um das Reich der Wissenschaft übel aus, wenn ganze Provinzen derselben von der höchsten Gewalt in diesem Reiche nicht in Besitz genommen sind. Aber es folgt noch gar nicht, daß die Philosophie dadurch, daß sie von Geschichte und Offenbarung Notiz nimmt, sich unter das Joch des Autoritätsglaubens zu beugen habe, wodurch sie sich freilich vernichten würde. Sie hat nur zu fragen, ob ein Fall m ö g l i c h, ob eine unmittelbare Offenbarung, eine Menschwerdung Gottes und eine Erlösung möglich und n o t h w e n d i g sei? und diese Fragen hat sie sich selbst zu beantworten. Und wer soll denn über Möglichkeit und Nothwendigkeit entscheiden, wenn nicht sie? Fällt diese Beantwortung etwa bejahend aus, so vergibt sie sich dadurch nicht das Geringste, daß sie das von ihr selbst als möglich oder als nothwendig Eingesehene in den Kreis ihrer Lehren aufnimmt. Wenn ich einen Papierschnitzel von der Straße aufhebe und demselben den Stoff zu einem philosophischen

Gedanken entnehme, der meine Weltanschauung ergänzt, so vergebe ich dadurch meiner Philosophie nichts, indem ich den also gewonnenen Gedanken meiner Weltanschauung einverleibe.

Wir erkennen nur das wahrhaft, was wir in der Einheit unsers Geistes erkennen, d. h. wenn wir uns dem Gegenstande ungetheilt hingeben, mit gesammelter Aufmerksamkeit und anhaltender Ausdauer den Eindrücken hingeben, welche er auf uns macht. Wahres, gründliches Erkennen ist daher Erleben, Ergebniß der Gesammtthätigkeit unsers Geistes. Unser geistiges Leben ist nämlich kein abgesondert dreifaches: Erkennen, Wirken und Fühlen, sondern der Geist ist Einer und manifestirt sich nur auf diese dreifache Weise. Jede dieser Äußerungen ohne alle Mitwirkung der andern ist unmöglich, bei mangelhafter Mitwirkung der andern aber ist die Wahrheit und der Einfluß des Wissens auf das Leben zweifelhaft. Wir können nicht erkennen, ohne dem Gegenstande des Erkennens entgegenzukommen und ohne inne zu werden, wie wir von ihm afficirt werden. Eben so wenig können wir von ihm afficirt werden, ohne uns dieser Affektion bewußt zu werden. Endlich können wir nicht wirken, ohne zu wissen, was wir bewirken wollen. Eben so muß, wenn wirklich Überzeugung entstehen und das Wissen einen Einfluß auf unser Streben erlangen soll, das Streben unsers Geistes auch dem Gegenstande dieser Überzeugung zugekehrt sein. Ist aber unser Streben ein Zurückgravitiren in uns selbst, während unser Wissen etwa auf Gott gerichtet ist, so wird dieses Streben von jenem neutralisirt, und ist eine Überzeugung eben so wenig als ein tiefes, gründliches Wissen möglich. Unser Leben und Wissen muß also dieselbe Richtung haben, und wir dem leben, was wir erkennen wollen. Unser geistiges Leben ist daher nur dann naturgemäß und gesund, wenn es Eine Richtung hat, wenn diese Richtung die gottgewollte ist, und wenn das Streben unsers Erkennens und Lebens von gleicher Stärke ist, wenn wir also eben so sehr trachten Gott zu erkennen, als Gott zu leben, und umgekehrt. Das bloße Gott erkennen wollen, ohne Gott zu leben, ist der Rationalismus, das bloße Gott leben, ohne Gott erkennen zu wollen, der Mysticismus, und die eine dieser Einseitigkeiten ist eben so verderblich, wie die andere. Der Rationalismus bleibt bloß an der Oberfläche haften, ohne die Kraft zu haben, in die Tiefe zu dringen; der Mysticismus dagegen dringt nicht aus der Tiefe des Lebens bis ans Licht des klaren und geordneten Denkens hervor. — Obgleich bei fortschreitender Entwickelung auch ohne einen Fall sich das Bedürfniß, Gott zu erkennen, geltend macht, so ist doch dieses Bedürfniß

nicht ein ursprünglich gefühltes, und das Gott leben ist von dem Gott erkennen unabhängiger als dieses von jenem. Das Gott leben macht auf den untersten Stufen der menschlichen Entwickelung die Gotterkenntniß entbehrlich und stellt sogar — wo es uns möglich gemacht worden ist Gott wieder zu leben — das Urverhältniß des Menschen zu Gott wieder her; und in sofern die innere Einheit wieder hergestellt ist, braucht Gott nicht vor das Bewußtsein zu treten. Wir erkennen hier Gott unmittelbar ohne alle Reflexion, und die Gotterkenntniß erscheint hier als eine unmittelbare Blüthe unsers Gottlebens. Sind wir aber einmal aus der geistigen Gottgemeinschaft herausgekommen, so können wir auf einer höhern Stufe der (mehr oder weniger verkehrten) Entwickelung nur durch die Erkenntniß wieder hineinkommen. Endlich werden wir beim gesteigerten Gottleben, wie beim Gebete, gegen das religiöse Wissen gleichgültig. So verschwinden z. B. bei einem Betenden die Zweifel, die sich sonst in ihm regten, an das Eingreifen der Vorsehung in den Gang menschlicher Dinge. Denn Beten ist Leben, nicht Denken, und das Leben eint, das Denken scheidet. Ja das Denken kann als Reflexion nur den Schwung des Gebets lähmen. Die Reflexion ist die hämische Feindin der Andacht und ihr Tod.

Da wir von dem Weltzustande, in welchem wir uns befinden, abhangen und da dieser so wenig entwickelt, oder auch so verkehrt sein kann, daß kein, oder nur ein geringer Fortschritt des Einzelnen möglich ist, oder daß der Einzelne den Einflüssen der Verkehrtheit um ihn her nicht widerstehen kann: so ist einerseits ein wenigstens so weit fortgeschrittener Weltzustand, daß wir uns von da aus zu der Höhe erheben können, wo uns die Wahrheit zugänglich ist, andrerseits aber dieß, daß die Verkehrtheit desselben wenigstens nicht größer sei, als daß wir im Stande sind, dieselbe in uns zu überwinden, eine nothwendige Bedingung für das Finden der Wahrheit. Wenn also unsre Geschichte die Geschichte eines gefallenen Geschlechts ist, in der sonach, bis auf ein Minimum, nicht Gottes guter, sondern der Menschen verkehrter Wille geschieht, so ist es augenscheinlich, daß die sittliche Verkehrtheit um uns her, und die uns von einem verkehrten Ganzen anerzogene Verkehrtheit nicht nur unsre Empfänglichkeit für die ewige Wahrheit abstumpfen, sondern es auch uns unmöglich machen muß, sie mit ganzer Seele zu suchen, wie sie gesucht sein will. Eine Zeit und ein Volk kann nämlich so verwildert, oder die geistige Bildung desselben so verkehrt sein, daß der Denker, der in der Eigenthümlichkeit seines Volkes und seiner Zeit wurzelt und sich nie davon ganz frei machen kann, die Wahrheit nicht zu finden vermag.

Gesetzt also, unser Leben habe sich von Gott abgekehrt, und diese Abkehr sei ein allgemeiner Weltzustand geworden, so muß die Wahrheit einem solchen Geschlecht einmal darum unzugänglich sein, weil es sie nicht mit dem lebendigen Eifer sucht, mit dem sie gesucht werden muß, wenn sie gefunden werden soll, oder weil die herrschende Verkehrtheit des Weltzustandes es ihm unmöglich macht, sie zu finden, dann aber darum, weil diese Abkehr von Gott ein Aufhören des Lebens in Gott ist, und weil wir nur in sofern die Wahrheit haben, als wir Gott, dem Quell derselben, leben. Sollte diese Abkehr von Gott bei unserm Geschlechte Thatsache geworden sein, so ist klar, daß wir die Wahrheit nicht haben können, es sei denn, daß ein neuer Weltzustand herbeigeführt worden wäre, welcher diese Negation wieder negirt und diese Abnormität rektificirt hat. Ob aber diese Voraussetzung gilt oder nicht, ist nicht die Sache der Noetik zu entscheiden.

Es ist ebenfalls nicht ihre Sache zu bestimmen, ob die christliche Lehre von einem Falle auch in der Philosophie eine Bedeutung und denselben Sinn habe, den sie in der Dogmatik hat. Wenn es aber einen Fall und also eine Abkehr unsers Lebens von Gott gibt, so ist es nach dem Obigen klar, daß der Gefallene Gott, dem er nicht mehr lebt, auch nicht erkennen kann. Soll also der Gefallene Gott wieder erkennen, so muß diese Erkenntniß von Gott ausgehen, und Gott muß ihm offenbaren, was er ist, und was er von ihm will, damit es ihm wieder möglich werde Gott zu leben. Ist also das, was die Kirche göttliche Offenbarung nennt, wirklich dieses, — worüber wieder der Noetik keine Entscheidung zukommt — so ist es klar, daß der Gefallene nur in sofern die ewige Wahrheit hat, als er sie auch in der Offenbarung sucht. Denn in diesem Falle ist sie ihm nicht nur ein nothwendiges Komplement zu der ewigen Wahrheit, die er durch eigenes Suchen gefunden, sondern nur durch sie lernt er, mit dem Gott-Erkennen auch Gott leben, was die nothwendige Bedingung der höchsten Wahrheit ist.

Zwar ist nicht die höchste Steigerung unsers geistigen Lebens schlechterdings und ohne Ausnahme bloß innerhalb des Christenthums möglich, sondern auch außerhalb desselben können unter besonders glücklichen Umständen einzelne hoch begabte Geister, wenngleich sehr selten, sich dazu emporschwingen; indessen muß doch das Christenthum als die im Ganzen für unser gesammtes Geschlecht nothwendige Bedingung dieser höchsten Steigerung und mithin des Findens der ewigen Wahrheit betrachtet werden. Also von dem Verhältniß des Denkers zum Christenthum, von seinem Durch-

drungensein von demselben, von der Wahrheit seiner Auffassung der christlichen Offenbarung, und endlich von der Gesundheit des auf ihn einwirkenden christlichen Lebens hängt es ab, ob es ihm möglich sei, sich zu diesem Gipfelpunkt zu erheben, und ob er also die ewige Wahrheit finden soll. Unter dieser Voraussetzung ist also das Christenthum die von Gott gewollte Weltordnung, in der allein ein gefallenes Geschlecht sein Heil, mithin auch die Bedingung desselben, die Erkenntniß der heilbringenden Wahrheit finden kann. Gott hat seinerseits uns das Christenthum gegeben, aber wir sollen auch unsrerseits es uns aneignen und zum Verständniß desselben hindurchdringen.

Aber auch wo alle diese Bedingungen erfüllt sind, können wir nicht die volle Wahrheit also haben, daß sie keiner weitern und genauern Entwickelung fähig wäre. Denn die Wahrheit liegt in dem Wissen, und da unser Wissen immer weiter sich entwickelt, so muß auch die Wahrheit sich mit ihm immer weiter entwickeln. Unsre Bestimmung ist fortzuschreiten, d. h. immer mehr Gottes zu werden, daher muß auch unsre Erkenntniß der Wahrheit eine fortschreitende sein. Je weiter unsere Entwickelung gedeiht, einen desto vollkommenern Ausdruck müssen wir für die Wahrheit finden. Die Formeln, in welchen wir die Wahrheit ausdrücken, können wahr sein, allein wenige dieser Formeln sind so genau, daß es uns nicht bei fortschreitender Entwickelung möglich wäre, ihnen einen noch genauern Ausdruck zu geben. Wenn wir also in geistiger Entwickelung fortschreiten, wenn wir die Wahrheit suchen und zwar recht suchen, und wenn endlich unser eigenes und unsrer Umgebung geistiges Leben ein gesundes ist, so haben wir zwar nicht die absolute, keiner weitern Entwickelung mehr fähige Wahrheit, aber wir haben dann den vollkommensten Ausdruck für sie, der uns dermalen möglich ist.

Die verschiedenen Gebiete des Wissens müssen unter sich eine organische Einheit bilden und erst diese verbürgt die Wahrheit eines jeden. Wenn also z. B. die Lehre des Malthus von den drohenden Gefahren der Übervölkerung mit der christlichen Lehre vom Reiche Gottes auf Erden, oder die Hegelsche Lehre, daß Alles in der Geschichte vernünftig zugeht, mit der christlichen Lehre vom Sündenfall nicht übereinstimmt, so ist dieses ein Zeichen, daß eine von beiden (wo nicht beide) falsch ist, und da müssen beide, jede mit Rücksicht auf die andere, einer neuen Prüfung unterworfen werden, bis das Falsche aufgefunden wird. Was in die gesammte Weltanschauung organisch hineinpaßt, ist dann das Wahre, dem die entgegengesetzte Lehre weichen muß.

Demnach dürfen wir das Kriterium der Wahrheit also bestimmen:

1. Eine Vorstellung ist wahr, wenn sie als ein organisches Glied in die gesammte Weltanschauung hineinpaßt.

2. Die Weltanschauung, von welcher die Vorstellung einen integrirenden Theil ausmacht, ist wahr, wenn sie in sich ein harmonisch-vollendetes und organisches Ganzes bildet und so beschaffen ist, daß die bisherigen Widersprüche darin ihre Lösung finden; dadurch erweist sie sich als ein Abbild von dem göttlichen Weltgedanken.

3. Wenn sie nicht bloß durch das Denken gefunden, sondern zugleich eine erlebte ist, und zwar so, daß das Gedachte und Erlebte einander nicht widersprechen, sondern das auf dem Gipfelpunkt des geistigen Seins Erlebte und Erschaute, wie unter sich, so mit den Anforderungen der Gesetze des Denkens übereinstimmt; wenn die Weltanschauung also die Frucht eines gottgemäßen Lebens und zugleich einer hohen geistigen Entwickelung ist.

Wir erkennen also die Wahrheit und haben die Wahrheit, in sofern unser geistiges Leben eine Wahrheit ist, d. h. ein dem göttlichen Gedanken gemäßes, ein fortschreitendes und auf Gott gerichtetes. Steht aber unser Leben in Widerspruch mit dem göttlichen Gedanken, ist es zu einer Lüge herabgesunken, so wäre es eine sonderbare Anmaßung, da noch auf Wahrheit für den Gedanken Anspruch zu machen. Folglich hat der also gesammelte, erhobene, fortschreitende, Gott lebende und durch den innigsten Verkehr mit Gott erleuchtete und geheiligte Geist in sich selbst das Kriterium der Wahrheit. Der Geist erforscht alle Dinge, selbst die Tiefen der Gottheit, und dieser Geist ist der Geist Gottes, der unser Geist, unser eigenster Geist geworden ist.

Zweites Buch.

Metaphysik.

Einleitung.

Was die Metaphysik sei, kann sie selbst erst in ihrer Entwickelung lehren. Um aber anzudeuten, wovon es sich hier handle, sei hier vorläufig historisch angegeben, daß sie die Lehre vom Seienden in der nothwendigen Entfaltung desselben ist, und die Gesetze dieser Entfaltung bis dahin entwickelt, wo für die Körperwelt die Physik und für die geistige Welt die Geschichte anfängt. Sie ist also über die Physik und Geschichte hinaus, und könnte daher eben so gut Metahistorie als Metaphysik heißen. Die Aufgabe der Metaphysik ist also, das Seiende, wie die der Noetik, das Denken zu begreifen. Und so wie die Noetik die Theorie des Erkennens ist, so ist die Metaphysik die Theorie, nicht mehr des Erkennens selbst, sondern der Erkenntniß des Objekts des Erkennens. Zwar findet die Noetik bald, daß wir nicht erkennen können, ohne etwas zu haben, das wir erkennen; allein dieses Etwas wird von ihr lediglich als Gegenstand des Erkennens, als die dunkle Folie, auf der die Vorstellung sich abspiegelt, betrachtet. Hat aber die Noetik ihre Aufgabe gelöst, so kommt die Frage an die Reihe, was denn dieses „Objekt" des Erkennens an sich sei, und wie wir durch die Erscheinung des Objekts hindurch in das hinter ihr liegende Wesen desselben dringen können. Diese Frage hat die Metaphysik zu beantworten. Die Erkenntniß des Seienden ist eine übersinnliche, denn die Erfahrung (im gewöhnlichen Sinne des Worts) hat es nur mit der Erscheinung zu thun, das Seiende aber ist das Innere der Dinge, welches den Sinnen immer unzugänglich bleibt. Daher hat es die Metaphysik nicht mit der erfahrungsmäßigen Auffassung der unzähligen Objekte des Wissens in ihrer Besonderung zu thun, sondern sie hat nur das nothwendig

und allgemein geltende Wissen um sie auszumitteln, eine dem menschlichen Geiste unerläßliche Aufgabe, um sich in der Welt zurecht zu finden und seine rechte Stellung in ihr zu behaupten.

Nur durch das Wissen kommen wir, wie schon die Noetik gelehrt hat, zu den Dingen und die Dinge zu uns. Sie reflektiren sich unserm Bewußtsein, und wir bilden uns aus ihrem Reflexe Vorstellungen; diese haben aber nur in sofern für uns einen Werth, als sie den Dingen, deren Abbilder sie sind, entsprechen, oder wahr sind. Diese Wahrheit muß aber so lange nur eine mangelhafte sein, als unsre Vorstellungen bloß die Erscheinung, gleichsam die Oberfläche der Dinge abbilden, uns aber über das, dessen Oberfläche sie ist, im Dunkeln lassen. Hier soll die Metaphysik aushelfen und den Blick der Erkenntniß lehren, durch die Oberfläche der Erscheinung hindurch in das hinter derselben liegende Wesen zu dringen.

Wir nehmen nur die Erscheinung wahr: was ist denn das Sein, welches, wie wir voraussetzen müssen, ihr zu Grunde liegt? Wir sehen nur Gewordenes: was ist aber das Wesen, das sich also gestaltet hat? Wir sehen die Dinge nur in ihrem Wechsel: was ist denn ihre sich immer gleich bleibende Wurzel, ihre Idee? Wie sollen wir von der Erscheinung zu diesem Sein, diesem Wesen, dieser Idee, die wir voraussetzen, hindurchdringen und wie kommen wir endlich zu diesen Voraussetzungen? Dazu kommen wir, weil wir Vernunft haben und daher der Idee fähig sind. Sobald die Vernunft im Menschen thätig wird, strebt sie naturnothwendig von der Wirkung zur Ursache, von der Vielheit zur Einheit, von dem Einzelnen zum Zusammenhang, und daher hat ein Jeder, in welchem die Vernunft zur Thätigkeit gekommen, einen Begriff von seinem Geist, von der Natur der Dinge und von Gott, lauter Gegenstände, die sich unserm Bewußtsein nicht unmittelbar reflektirt haben, wie der Baum oder der Tisch, der vor mir steht. Es gilt also, uns dieses metaphysischen Wissens klar bewußt zu werden, zu dem wir unmittelbar gekommen sind, und zu versuchen, ob wir nicht dieses, das uns wie im Traume zugefallen ist, zu berichtigen haben oder auch erweitern können. So wie wir ohne Reflexion die einzelnen Erscheinungen unter Gattungen und die eine Gattung unter die andere gebracht, aus den Wirkungen auf die Ursachen geschlossen haben und auf diese Weise das Aggregat der Erscheinung in eine Art von System gebracht haben, so gilt es jetzt, mit Reflexion die Einzelheiten unsers unmittelbaren metaphysischen Wissens zu einem geordneten Ganzen zu verbinden und zu vervollständigen.

Sobald wir an dieses Geschäft gehen und an das Objekt

des Erkennens treten, dessen Erkennen der Gegenstand der Metaphysik ist, so begegnet uns dasselbe, was uns in der Noetik begegnete, indem wir daran gingen, das Erkennen zu erkennen. Denn so wie das Erkennen erst dadurch möglich ward, daß das Erkennen und das zu Erkennende aus einander treten — grade so wie der operirte Blindgeborne erst dann wahrhaft sieht, wenn das anfänglich dicht vor seinem Auge verkehrt stehende Bild der Gegenstände mit einem Ruck sich umkehrt und die Gegenstände in ihre natürliche Entfernung zurücktreten — so geht auch das Objekt selbst vor dem Erkennenden in Erscheinung und Grund der Erscheinung aus einander. Das Erkennen, wie die Noetik es darstellt, geht nur bis an die Oberfläche der Dinge. Diese Oberfläche aber ist die Gränze von etwas, und setzt also etwas voraus, dessen Oberfläche sie ist. In dieses hinter derselben liegende Etwas einzudringen, ist die Aufgabe der Metaphysik, und erst der Gegensatz zwischen Erscheinung und Wesen, Vielem und Einem, Vergehendem und Bleibendem ruft sie ins Dasein. Ihre erste Aufgabe ist also diesen Gegensatz zu konstruiren, und so wie die Noetik die Lehre von dem Gegensatz der Erscheinung und des diese Erscheinung abbildenden Denkens ist, so ist die Metaphysik überhaupt die Lehre von dem Gegensatz im Seienden als Wesen und Erscheinung.

Bei diesem Geschäft darf sie sich aber von der Anwendung der logischen Grundsätze wenig Nutzen versprechen. Die Beobachtung derselben fördert ihre Aufgabe nicht, sondern dient nur dazu, sie vor Irrthum zu bewahren. So ist das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten hier ganz unfruchtbar, denn dadurch, daß wir wissen, daß jedes von unsern drei metaphysischen Subjekten: Gott, Welt, Ich, entweder A oder nicht A ist, kommen wir nicht dazu, zu wissen, was sie sind und welche Prädikate wir ihnen beizulegen haben. Eben so unfruchtbar ist auch das Gesetz der Identität, denn wenn wir auch wissen, daß Gott Gott, Ich Ich und die Welt Welt ist, so sind wir in der Erkenntniß dessen, was denn das Ich, die Welt und Gott sei, um kein Haar breit weiter gekommen. Und wenn auch das Gesetz des zureichenden Grundes uns lehrt, daß wir jenen drei Subjekten nicht, ohne einen zureichenden Grund dazu zu haben, ein Prädikat beilegen sollen, so erfahren wir dadurch doch nicht, welche Prädikate wir ihnen mit zureichendem Grunde beizulegen haben. Es kann uns höchstens dazu dienen, nachzuforschen, ob das metaphysische Subjekt den zureichenden Grund seines Seins in sich selbst habe, oder ob wir ihn in einem andern suchen sollen. Von allen diesen vier Gesetzen ist das des Nichtwiderspruchs noch das fruchtbarste. Es leistet wenigstens den negativen

Dienst, daß es, wo wir in unserm Prädiciren unrecht verfahren, uns die Unangemessenheit des versuchten Prädikats aufdeckt, z. B. wenn wir dem Subjekte Gott, dem wir uns genöthigt gefühlt haben, das Prädikat vollkommen zuzuschreiben, zugleich das Prädikat zürnt geben wollten. Wollen wir also eine positive Wahrheit gewinnen, so müssen wir uns an die Dinge selbst wenden und aus den Momenten, in welchen sie sich uns kund geben, lernen, was sie sind.

Die Aufgabe der Metaphysik hat Kant so ausgedrückt: Wie kommen wir zu synthetischen Urtheilen a priori? d. h. wie soll ermittelt werden, welches das Quale des dreifachen metaphysischen Quid sei, nämlich des menschlichen Geistes, der Welt und Gottes, oder welche Prädikate kommen ihnen zu und wie beschaffen (quales) sind sie also? Mit dem verhängnißvollen Entweder — Oder, mit dem disjunktiven Satze: Unser Wissen ist entweder a priori oder a posteriori, versperrte sich aber Kant den Zugang in das Wie der Dinge. Wir haben aus der Noetik ersehn, daß jede Erkenntniß, des übersinnlichen Gegenstandes sowol als des sinnlichen, dadurch erst möglich wird, daß der Gegenstand da ist und sich uns gibt, und daß wir den Reflex desselben, der sich in unserm Bewußtsein abspiegelt, in uns abbilden, und wir werden in der Metaphysik finden, daß jedes Objekt des Erkennens uns zugleich mit seiner wechselnden Erscheinung sein bleibendes Wesen kund gibt, und daß wir daher, verfahren wir nur bei der Bildung unsrer Vorstellungen recht, zu der Erkenntniß des Einen, Bleibenden und Allgemeinen an den Dingen, also zu ihrem innern Wesen hindurchdringen können.

Zufolge seines höhern Ursprungs bleibt der Mensch, wie schon bemerkt, nicht bei der Erscheinung stehen, gleich dem Thiere, sondern sucht in das Wie der Dinge einzudringen. Aus den Ergebnissen dieses Strebens ist eine faktisch vorhandene, allgemeine, unbefangene Weltansicht mit naturgeschichtlicher Nothwendigkeit entstanden. Als Hauptmomente derselben möchten wir folgende angeben: Was in uns denkt ist ein nicht sinnliches Wesen, Geist. — Der Geist ist vernünftig, zurechnungsfähig, unsterblich. — Die Dinge haben in sich einen Selbstbestand. — Die körperlichen Dinge haben einen Grundstoff, Materie. — Nichts geschieht ohne Ursache. — Jede Wirkung hat eine entsprechende Ursache. — Die Welt muß eine erste Ursache haben. — Die erste Ursache der Welt ist Gott. — Gott ist ein vollkommener Geist. — Gott hat die Welt gedacht und hervorgebracht. — Es besteht eine Beziehung zwischen Gott und dem menschlichen Geiste, u. s. w. Diese in der

That nicht unbedeutenden Resultate verdankt unser Geschlecht nicht der Philosophie, sondern der sich von selbst allmälig ausbildenden unbefangenen Weltansicht, und erst ihr Dasein rief die Philosophie überhaupt und namentlich die Erste Philosophie, die Metaphysik hervor, um das nur Geahnete oder Postulirte zu klarer Einsicht und in ein System zu bringen und um die durch sittliche Verkehrtheit entstandenen Zweifel, die sich gegen diese gewonnenen Wahrheiten erhoben, zu vernichten. Es ziemt also der Philosophie, der Erbin dieser unbefangenen Weltansicht, eben so wenig sie zu ignoriren und ihr Hohn zu sprechen, als es dem, der nach Wahrheit strebt, ziemen würde, sich mit den Resultaten der unbefangenen Weltansicht zu begnügen, ohne sich um die Philosophie, die Steigerung und den Gipfel derselben zu bekümmern. Eine Philosophie, die das thut, anstatt sich als die Verklärung der unbefangenen Weltansicht zu begreifen, und die sich dabei anstellt, als sei sie die alleinige Erfinderin und Spenderin der Wahrheit, ist hier grade so in ihrem Rechte, als die besoldeten Hofpoeten Ludwig des Vierzehnten es waren, indem sie das Dasein der im Volke vorhandenen Poesie ignorirten, und sich für die einzige Manifestation der Poesie hielten. Wenn aber die Philosophie vollends sich eine Ehre daraus macht, die Resultate der unbefangenen Weltansicht auf den Kopf zu stellen, z. B. einen Grundstoff der körperlichen Dinge, oder auch das von unserm Denken unabhängige Dasein der materiellen Welt zu läugnen und Alles, was da ist, in bloße Vorstellungen, denen keine Wirklichkeit entspricht, aufzulösen, oder wenn sie endlich gar beweisen will, man könne nichts von dem Wesen der Dinge wissen, von dem doch schon die unbefangene Weltansicht so viel zu wissen sich bewußt ist, so ist dieses mehr als ein schlechter Scherz von der Philosophie, und ein Benehmen, welches ihr nur Schmach und Indignation zuziehen kann. Die unbefangene Weltansicht ist also die historische Basis, auf welcher die Philosophie ihr Gebäude aufführen muß, und nicht in der Luft. Und so wie das, daß die Philosophie immer gezwungen ist, auf die Frage von dem Wesen der Dinge zurückzukommen, ein Beweis dafür ist, daß sie die ewige Aufgabe der menschlichen Vernunft ist, eben so ist die Übereinstimmung unsers gesammten Geschlechts über den Inhalt der unbefangenen Weltansicht ein Beweis dafür, daß ihr ein Kern von Wahrheit innewohnen muß, die ihr diese Übereinstimmung und diesen Bestand gegeben hat. Eben so ist es aber auch eine ewige Aufgabe des menschlichen Geistes, jene Weltansicht durch wissenschaftliches Verfahren zu berichtigen, tiefer zu begründen und weiter zu führen zur organischen Einheit des Wissens.

Als Rekonstruktion des Weltgedankens hat die Metaphysik die Aufgabe, einmal dem Weltgedanken in seiner Ausstrahlung in die Erscheinung und dem von ihm Gestalteten bis zu dessen Urquell nachzugehen, und dann ihn in seinem Grunde und in seiner Entwickelung zu begreifen und zu verfolgen. Demnach hat die Metaphysik eine doppelte Richtung, einmal, gleichsam vorläufig, von der Erscheinung zum Grunde, und dann, als eigentliche Rekonstruktion des Weltgedankens, vom Grunde bis zur Erscheinung zurück. Die Metaphysik zerfällt also in zwei Hauptmomente, und zwar zuerst in die Darstellung des Prozesses des Gegensatzes selbst. Als solche ist sie Dialektik. Zweitens in die Darstellung des dem Gegensatze der Erscheinung zu Grunde liegenden Seienden und der Entfaltung desselben, wie dieses nach dem Gesetze der Gegensätzlichkeit in die Erscheinung tritt. Als solche ist die Metaphysik Ontologie, oder die Lehre vom Seienden und der Uroffenbarung desselben. Die Metaphysik beweist, daß Alles, was wirklich sein soll, eine Zweckbeziehung enthalten müsse. Daher hat auch die Uroffenbarung des Seienden und dessen Übergang ins Dasein eine solche und als Darstellung dieses Zweckes ist die Metaphysik Teleologie. Da aber diese Zweckbeziehung dem Seienden durchaus immanent ist, so ist es unmöglich, die Ontologie und Teleologie durchgängig von einander zu trennen.

Die Uroffenbarung des Seienden ist aber das sich Dirimiren des Absoluten zuerst in Gott und Welt — Kosmologie, dann Gottes in den Liebenden und den Urgegenstand seiner Liebe — Theologie, und endlich das sich Differenziren Gottes, als des unendlichen Geistes mit dem sekundären Gegenstande seiner Liebe, oder die Entlassung der Welt endlicher Geister aus sich — Pneumatologie. Den speciellen Theil dieser letztern bildet die spekulative Anthropologie.

Erster Theil.

Dialektik.

Die Dialektik zerfällt in drei Momente: A. von dem Princip und dem Einen, welches die Pole des Gegensatzes vor-

aussetzen, B. von dem **Gegensatze** selbst, dessen Prozeß die Ontologie entwickelt und C. von den Grundmomenten dieses Gegensatzes in seiner Fortentwickelung oder von den Grundbestimmungen der Dinge, d. h. von den **Kategorien**.

A.

Vom Princip und vom Einen.

Als das eigentliche Princip sowol der Welt als unsers eigenen Denkens setzt die unbefangene Weltansicht **Gott**, der von jeher dem menschlichen Bewußtsein ein Gegebenes ist, und es ist schwer anzunehmen, daß es einer Philosophie gelingen werde, ihre Aufgabe zu lösen, die sich ein anderes Princip wählte und sich dadurch in Widerspruch mit dem allgemeinen menschlichen Bewußtsein setzte. „Du sollst keine andere Götter haben neben Mir.“ Wie sollte auch die Philosophie als Rekonstruktion des Weltgedankens von einem andern Princip ausgehen können, als von dem, welches der Gegenstand dieser Rekonstruktion, die Welt, selbst zum Princip hat. Die Philosophie hat nicht das Princip der Welt zu machen, noch zu erfinden, sondern das von ihr unabhängig daseiende Princip derselben aufzusuchen und zu begreifen und davon in ihrer Rekonstruktion auszugehen. Daher hat die Philosophie das Princip der unbefangenen Weltansicht nicht hoffärtig vorab zu verwerfen, sondern zu versuchen, ob es ihr nicht gelinge, das Verfahren derselben, Gott als das Princip der Welt zu setzen und davon auszugehn, zu rechtfertigen. In der unbefangenen Weltansicht liegen aber Gott und Welt au seinander. Sie sagt zwar, Gott habe die Welt gemacht, aber dieses ist ihr nur ein unverstandenes Postulat, mit welchem der Dualismus von Gott und Welt noch nicht überwunden ist. Auch stehen diese sich in der That als Gegensätze gegenüber. Das aber worin dieselben eins sind, ist ihr verschlossen. Allein bei einem doppelten Princip Gott, nebst einer Welt, kann, auch wenn der Gedanke sie noch so innig einander durchdringen läßt, die Spekulation nicht stehen bleiben, indem das Princip der Welt, als das Erste, nur Eins sein kann. Die Erscheinung ist nur als die aus Einem Mittelpunkte ausstrahlende Mannichfaltigkeit zu denken. Um daher die Ureinheit zu gewinnen erfaßt der Gedanke den Begriff Gottes zuerst nur in seiner höchsten Einfachheit, d. h. nur als Thätiges, als **Kraft**, und da diese Kraft das **Princip** ist, als **Urkraft**. In der Kraft fällt das

reale Seiende mit dem idealen, dem Denken zusammen. Das real Seiende ist im Grunde Kraft, das Denken ist es im Grunde auch. Zum Wesen der Kraft gehört aber, daß sie ausstrahlt, sich differenzirt. Auf diese Weise haben wir eine Ureinheit, die in ihre Gegensätze aus einander geht.

So wie Gott das höchste Realprincip der Welt ist, so ist die Idee Gottes das ideelle Princip für die ideelle Nachschöpfung der Welt, für die Rekonstruktion des Weltgedankens, und aus der Idee Gottes muß sich die Entstehung der Welt, ihre Bestimmung und ihr Zweck ableiten lassen. Denn es leuchtet uns schon ohne allen metaphysischen Beweis ein, daß das Hervortreten Gottes in die Erscheinung seinem innersten Wesen entsprechen muß, und gibt es also einen Gott, kommt ihm im eminentesten Sinne Vollkommenheit zu und ist also bei Gott keine Hemmung in diesem Hervortreten denkbar, so muß aus seiner Idee d. h. aus der erkannten Übereinstimmung zwischen dem Wesen Gottes und der Manifestation seines Wesens die Nothwendigkeit der Welt, warum und zu welchem Ende sie geworden, zu erkennen sein. Sind wir also der Idee Gottes fähig, so ergibt sich aus dem, was Gott dieser Idee nach sein muß, und aus dem, was seine Schöpfung ist, eben so nothwendig das, was diese sein soll, als mir aus der von mir erkannten Idee des Menschen und aus dem Wirken und Schaffen eines gewissen Individuums seine Lebensrichtung sich ergeben würde, wenn in ihm, dem Endlichen, keine Hemmung vorhanden wäre, die sein individuelles Wesen verhinderte, sich in seinem Wirken und Schaffen zu offenbaren.

Als seiend ist Gott das Realprincip der Welt, der die Welt konstruirende Gedanke. Unsere Aufgabe ist aber den real ausgesprochenen Weltgedanken zu rekonstruiren. Nun finden wir in uns ein Analogon von der Thätigkeit des in der Welt wirkenden Realprincips. Dieses Analogon ist unser denkender und durch sein Denken schaffender Geist. Was durch die Manifestation Gottes in der Welt aus einander strahlt, koncentrirt sich in unserm Denken als Abglanz jener Ausstrahlung. Unser Denken setzt, wie die Noetik lehrt, das Dasein des Gedachten voraus, daher ist auch Gott, weil er der immanente Gegenstand unsers Denkens ist, weil er, als der Gegenpol zu der Thätigkeit unsers über sich selbst hinausgehenden Denkens, uns entgegenkommt. Hier ist also der Gegensatz thätig geworden und das Ergebniß desselben ist das Erkennen Gottes. Aber nicht unbedingt und, unser Leben mag sein, wie es wolle, können wir Gott erkennen, sondern nur, wenn wir ihm leben. Die Metaphysik bestätigt aber in ihrer Entwickelung auf wissenschaftlichem

Wege, was der unbefangenen Weltansicht längst nicht mehr fremd ist, daß wir Geist aus Gottes Geist sind und daß eine Beziehung des menschlichen Geistes zu Gott stattfindet, deren einfachster und doch erschöpfender Ausdruck ist Gott leben. Wir können also Gott leben und wo wir Gott leben, aber freilich auch nur da, können wir Gott erkennen, Gott immer mehr erkennen. Denn in dem Grade als sich die Idee Gottes an uns verwirklicht, als wir das sind, was wir vor Gott sein sollen, als wir immer mehr Gottes werden, erkennen wir zugleich diese Idee und Den, der sie gedacht, in seiner Idee. Unserm Geist, dem Geist aus Gottes Geist, der Gott lebt und Gott lebend Gott erkennt und die Idee Gottes in sich ausbildet, ist also die Idee Gottes zugänglich. Wir sind Eines Wesens mit Gott, wir können immer mehr Gottes werden, und indem wir es werden, gelingt es unserm Geiste, sich in den Geist Gottes hineinzuversetzen und wird er fähig, das, was Gott zuvor gedacht, nachzudenken, zu rekonstruiren.

Die Philosophie braucht zum Ausgangspunkt eine Ureinheit, und diese ist Gott, eh er die Welt aus sich entläßt: allein eben nur eine Ureinheit braucht sie; eine durch die ganze Schöpfung fortgehende Einheit kann sie nicht brauchen. Daß die Spekulation von dem Begriff einer höchsten Einheit ausgehen muß, aus der sich die Mannichfaltigkeit der Welt vor dem Gedanken entfalte, versteht sich von selbst. Diese dürfen wir aber nicht als Identität nehmen, auch ist da nichts, womit die Einheit, das absolute Ur-Eins gleich sein könnte, und mit dem A = A sagen kommen wir eben so wenig in das Reich der philosophischen Wahrheit, als mit dem Herr, Herr! sagen ins Himmelreich. So wie wir also im werdenden Menschen ein Moment annehmen müssen, wo das seelische und leibliche Princip noch Eins ist, so müssen wir über den Gegensatz von Gott und Welt eine Einheit suchen, das, was die Spekulation das Absolute nennt. Allein, so wie wir nicht anders zum Begriff eines Menschen kommen, und so wie es mit einem Menschen nicht eher zum Denken kommt, als wenn das indifferente Urprincip, die Kraft, aus der der Mensch wird, sich in Leib und Seele bleibend differenzirt, so kommt die Spekulation erst dann zu dem Begriffe Gottes und seiner Manifestation, wenn der Begriff des Absoluten wieder in den von Gott und Welt aus einander geht, und auf diese Weise besitzt die Spekulation den Begriff des Absoluten gleichsam nur für Einen Augenblick, um seinen einheitlichen Ausgangspunkt aufweisen zu können, und muß dieses sogleich im nächsten sich wieder dirimiren lassen. Sind aber diese Gegensätze einmal da, so kann von einer Identität der-

selben nicht mehr die Rede sein. Und haben wir nur das Ganze aus Einem Princip abgeleitet, aus welchem es sich, wie aus Einer Wurzel organisch entwickelt, so kann das Bestehen des Gegensatzes unsrer Weltanschauung nicht den Vorwurf des Dualismus zuziehen. Wo Eins Eins bleibt, oder wo der Gegensatz, kaum entstanden, sogleich wieder in die Einheit zurückfällt, da ist nur Sein, aber weder Leben noch Denken. Erst wo das Eine aus einander geht und auf einander sich beziehende bleibende Gegensätze bildet, ist beides. Das Eine geht aber in seine Gegensätze rein auf. So tritt die verborgene Eine elektrische Kraft erst als positive und negative in die Erscheinung, und zwar ohne daß ein Rest von ihr als Einer zurückbliebe, und ohne daß die positive und negative wieder in Eine zurückfiele oder in eine „höhere Einheit" überginge. Grade so geht auch das Absolute ohne Rest in Gott und Welt aus einander, und nur Gott und Welt als Eins gedacht und in einer durchgängigen nothwendigen Wechselbeziehung auf einander ist, auch nach der Diremtion, das Absolute.

Während wir aber das Princip und das Eine als in einen bleibenden Gegensatz auseinandergehend setzen, hat Hegel überall, wo er einen Gegensatz hat, eine Identität, die, nach dem berühmten doppelsinnigen Ausdruck den Gegensatz aufhebt, und damit die durchgängige Identität der Gegensätze. Sie sollen nämlich, nach ihm, in eine höhere Einheit aufgehen, woraus denn folgt, daß der Gegensatz immer als ein verschwindender betrachtet wird. Dieses scheint uns aber grade das Hauptgebrechen seiner berühmten Methode zu sein, das, einmal eingesehen, sein System zu Grunde richten muß. Die Unhaltbarkeit der Auffassung des Gegensatzes als eines schwindenden geht aber daraus hervor, daß sich dieses Verschwinden nirgends, weder im Reiche des Gedankens, wie die Noetik gezeigt hat, noch in der realen Welt nachweisen läßt. Die Ureinheit geht vielmehr in immer weiter sich verzweigende Gegensätze aus einander und diese Gegensätzlichkeit bleibt und besteht eben so durchgängig als das Leben, dessen Trägerin sie ist. Wo Denkendes und zu Denkendes einander nicht gegensätzlich gegenüberstehen, da wird gar nicht gedacht, und wo der Gegensatz zwischen Leib und Seele aufhört, da ist der Mensch eine Leiche.

Die verhängnißvollste Anwendung der behaupteten Identität der Gegensätze ist die auf das Verhältniß des Denkens zu dem Sein: denn mit der Identität derselben wird der Idealismus begründet, der die ganze Welt, der gesunden Vernunft zum Hohn, in ein bloßes Gedankenbild verwandelt und somit den unerträglichsten Widerspruch zwischen der unbefangenen und der wissen-

schaftlichen Weltanschauung setzt. Eine Übereinstimmung zwischen dem Sein und Denken muß allerdings zugegeben werden, aber einmal nur in sofern diese nicht als Identität, sondern bloß als Kongruenz genommen wird, und dann, selbst in diesem Falle nur theilweise, keineswegs aber durchgängig. Dieser behaupteten Identität liegt nämlich die, schon der unbefangenen Weltansicht wohlbekannte Wahrheit zu Grunde, daß das Sein, d. h. die Welt müsse genau so beschaffen (talis) sein, wie Gott sie gedacht. Dieses ist aber keine Identität, kein A=A, sondern bloße Kongruenz, A=B. Identität ist Wesenseinheit, Kongruenz aber Übereinstimmung zwischen Verschiedenem. Das Wasser im Tropfen am Eimer ist identisch mit dem Wasser des Weltmeeres, das Spiegelbild aber kongruent mit dem abgespiegelten Gesichte. Auch gilt diese Kongruenz keineswegs allgemein, sondern nur für die Objektwelt und für die Freiheit als Vermögen, nicht aber für das, was nicht unmittelbar an Gottes Denken, sondern an der individuellen Freiheit den Grund seines Daseins hat. Denn die Objektwelt ist zwar so beschaffen, wie Gott sie gedacht, und der menschliche Geist, folglich auch dessen Freiheit, ist es ebenfalls, nämlich wie er seiner Natur nach ist, und abgesehen von den Bestimmungen, welche die Freiheit ihm gibt. Nicht minder sind, um auch das nicht unerwähnt zu lassen, die Gränzen, über welche hinaus die (noch nicht entwickelte) Freiheit ausschweifen kann, von Gott gedacht und bestimmt, folglich ist auch dieses Sein mit dem Denken Gottes kongruent. Die Freiheit aber ist die Wurzel einer neuen Schöpfung in der Schöpfung, und was von dem Moment ihrer ersten rohen Äußerung, als Willkür, an, bis da, wo sie wieder Eins wird mit der göttlichen Nothwendigkeit, aus ihr hervorgeht, hat an ihr und nicht an Gott den Grund seines Erscheinens und des Wie desselben. Zwischen dieser Erscheinung der Freiheit und dem Denken Gottes kann keine nothwendige Übereinstimmung gesetzt werden, und glücklicherweise ist dieses unmöglich, denn wenn sie stattfände, so wäre Gott ganz auf dieselbe Weise der Urheber des Verkehrten und des Bösen in der Welt, als er der Urheber des Vernünftigen und Guten ist.

Noch klarer wird aber die Grundlosigkeit der angeblichen Identität des Seins und Denkens, wenn uns das wahre Verhältniß zwischen beiden klar wird. Nehmen wir zuerst das Wort Sein (als *εἶναι*) in der Bedeutung, die ihm der in der Sprache philosophirende Menschengeist von jeher beigelegt hat. Als solches ist es ein Begriff, der letzte, der da übrig bleibt, nachdem man im Gedanken von einem Dinge alle Eigenschaften oder Bestimmun-

gen desselben abgetrennt hat, und nur die einzige übrig bleibt, welche es noch trägt, damit es nicht in das Nichts versinke. Das Denken aber bezeichnet eine Thätigkeit, von der natürlich nicht die Rede sein kann, wenn es nicht da ist, oder genauer, wenn nicht etwas da ist, welches diese Thätigkeit äußert. Das Verhältniß aber zwischen beiden kann kein anderes sein, als das zwischen weniger und mehr, zwischen einem Begriffe, dem man Alles, und einem, dem man Alles bis auf das Letzte abgezogen hat. Daher muß allem Denken ein Sein zukommen, nicht aber umgekehrt; denn zum Begriff des reinen Seins kommt man ja erst dadurch, daß man von jeder andern Bestimmung, also auch von der des Denkens, abstrahirt hat. In dem Begriffe Sein liegt also eben so wenig der des Denkens, als in dem Begriffe Gerippe der des Fleisches oder des Lebens, und wo nichts ist, da können alle dialektische Marterkünste nichts herauspressen. Wir müssen also versuchen, ob sich nicht ein bedeutenderes Verhältniß zwischen Sein und Denken ergeben wird, wenn wir das Sein als Prädikat oder Qualität fahren lassen, und es mit dem Subjekt das Seiende, oder genauer, das Daseiende versuchen, welches das Hegelsche System unaufhörlich mit dem Sein verwechselt. Hier finden wir, daß in der einen Hemisphäre des Daseienden das Seiende zugleich Denkendes, Geist, in der andern aber ein (von Gott) Gedachtes, Objektives ist. Hier kommt nun zu der frühern Beziehung zwischen Seiendem und Denkendem oder Gedachtem, der, daß das eine wie das andere zugleich sein muß, daß nichts denken oder gedacht werden kann, was nicht zugleich ist, — das Verhältniß der Kongruenz, wenn gleich keiner durchgängigen, hinzu. Mit dieser Kongruenz zwischen dem Seienden und dem Denken verhält sich es aber, je nachdem das Seiende zugleich ein Denkendes oder Gedachtes ist, folgendermaßen: 1) beim Seienden, das zugleich Denkendes ist, und zwar kein zuvor gedachtes, d. h. beim absoluten Geiste, ist sein Denken in sein Dasein vollkommen ausgeprägt; 2) beim Seienden, das zugleich ein zuvor Gedachtes und zwar nur dieses, kein denkendes ist, ist dasselbe immer nothwendig so beschaffen, wie es von dem Denkenden, von Gott, gedacht worden ist; 3) beim Seienden, das nicht nur (von Gott) zuvor Gedachtes, sondern zugleich Denkendes, also endlicher Geist ist, hört die Nothwendigkeit der Kongruenz auf, indem hier das Gebiet der Freiheit anfängt. Der endliche Geist ist nicht von Haus aus und sobald er ins Dasein tritt, wie er von Gott gedacht ist, sondern er soll es erst werden, nicht aber wie die übrigen Naturgeschöpfe werden, sondern sich selbst dazu

machen. Das Ist und Sollsein in ihm wird durch die Bahn seiner Entwickelung aus einander gehalten. Allein in der Endlichkeit oder Beschränktheit einerseits und in der Freiheit andrerseits, die bei dem Endlichen mit einem Minimum anfangen muß, liegt die Möglichkeit — freilich auch nur die — des Irrens, welches Irren aber möglicherweise bis zum bewußten und bewußt gewollten Bösen fortgehen kann. Also nur da, wo keine Fortentwickelung des Irrthums zum Bösen stattgefunden, wo die Freiheit sich in der von Gott gedachten Ordnung fortentwickelt, wo der endliche Geist, ohne je verkehrt und böse zu werden, nur irrt, im Fortgang seiner Entwickelung aber den Irrthum überwindet, und wo sein anfänglich beschränkter Blick sich je länger je mehr erweitert, nur da wäre die Geschichte ein Ausdruck des göttlichen Denkens und alles Seiende kongruent mit demselben. Wo also jene Kongruenz angenommen werden soll, da wäre erst zu beweisen, daß jener Fortgang des Irrthums zum Bösen nicht stattgefunden hätte. Sind wir aber Gefallene, so kann unsere Geschichte, wo die Verkehrtheit und das Böse in voller, frecher Blüthe stehn, keine gottgedachte, dem göttlichen Rathschluß entsprechende sein, und das von einer verkehrt gewordenen Freiheit hervorgebrachte Seiende kann um so weniger identisch mit dem (göttlichen) Denken sein.

Allein nicht diese Kongruenz zwischen dem Sein und Denken sucht die Philosophie zunächst, sondern zwischen dem Daseienden und unsrer Vorstellung von demselben. Diese Kongruenz ist die Wahrheit. Diese ist aber nicht etwas Fertiges, sondern was wir erst hervorzubringen haben, und zwar dadurch, daß wir uns ein solches Bild von dem Daseienden machen, daß es diesem entspricht. Allein wir wollen nicht bloß eine adäquate Abspiegelung der Erscheinung, sondern wir wollen das ihr zu Grunde liegende und in ihr ausgeprägte Wesen der Dinge erkennen. Hier wären wir also endlich bei dem Verhältniß zwischen Denken und Sein angelangt. Wenn nun die Hegelsche Philosophie beide „auf eine gemeinsame Wurzel, in welcher sie eins sind," zurückzuführen strebt, so sind wir zwar darin mit ihr einverstanden, nur daß wir diese Wurzel anderswo suchen, als sie. Dann aber kommen wir durch die Auffindung derselben vermittelst der Annahme der Identität des Seins und Denkens als dieser gemeinschaftlichen Wurzel, wenn sie es auch wäre, der Wahrheit, die wir suchen, nicht um ein Haarbreit näher. Denn daraus folgt nur, daß die Dinge vor Gott und im göttlichen Wissen genau so beschaffen sind, wie sie in sich selbst sind, was sich wol von selbst versteht.

Damit ist aber uns wenig geholfen, indem wir zu suchen haben, es dahin zu bringen, daß die Dinge uns, in unsrer Vorstellung das sind, was sie an sich sind. Es sei denn, daß wir vermeinen, uns dadurch in den Besitz der Wahrheit setzen zu können, daß wir uns im Besitz des göttlichen Wissens erklären, indem wir unser Wissen mit dem göttlichen identificiren, was aber Raserei scheint. Nach der Hegelschen Ansicht ist das, was wir an den Dingen erkennen, deren Begriff. Dieser sei an ihnen das Wahre, und das Sein der Dinge gehe daher im Denken auf. Wer soll nun aber diesen Begriff gedacht haben, Gott oder wir? Wenn wir, so wissen wir aus der Noetik, daß ein Ding nicht einmal in die reiche Anschauung, noch weniger in den dürftigen Begriff aufgeht, dieses sei nun ein materielles oder ein übersinnliches, wie der Geist. Ohne alle Noetik wissen wir aber, daß wir bei der Bildung unsrer Vorstellungen und Begriffe nur zu oft Wesentliches übersehen oder sie falsch konstruiren. Wenn aber Gott, so kann es uns wenig helfen, daß die Dinge im Wissen Gottes so sind, wie sie in sich sind. Soll daher Gott diesen Begriff gedacht haben, so ist es richtig, daß das Sein des Dinges in das dasselbe schaffende göttliche Denken aufgeht, d. h. ihm adäquat ist; wie wir aber zu diesem göttlichen Begriff (Idee) kommen und welche Bürgschaft wir dafür haben, daß wir dazu gekommen sind, das hat das Hegelsche System vergessen uns zu lehren, und mit dem bloßen Behaupten, daß wir dazu kommen, ist es nicht gethan.

Überschauen wir nun das gesammte Verhältniß zwischen dem Denken und Sein, welches wir gesucht haben, so stellt sich Folgendes heraus: 1) Zwischen dem eigentlich also zu nennenden Sein und dem Denken ist gar kein anderes Verhältniß möglich, als das von Weniger zu Mehr, und daß das Denken zugleich ist. 2) Zwischen dem Sein als dem Seienden und dem ihm zu Grunde liegenden Denken ist dieses Verhältniß nothwendig Kongruenz, wenn dieses Denken Gottes Denken ist, und wenn das Seiende nicht an der Freiheit den Grund seines Daseins hat, wo die Kongruenz problematisch ist, jedenfalls aber erst im Verlauf der Entwickelung zu Stande kommen kann. 3) Zwischen dem Daseienden und der Abspiegelung desselben in unserm Geiste, d. h. der Vorstellung, kann Kongruenz, d. h. Wahrheit sein, wenn wir uns der uns zu Gebote stehenden Mittel bedienen, um der Wahrheit theilhaftig zu werden. Diese Mittel bietet uns aber die Identitätslehre, wenn sie auch wahr wäre, nicht.

B.

Der Gegensatz.

Mit dem Princip und dem Einen ist auch dessen Gegensatz, eben der Gegensatz, gegeben, und so halten wir uns für berechtigt, den Gegensatz und zwar als bleibenden und mit Beziehung der Pole des Gegensatzes auf einander, also das Gesetz der Gegensätzlichkeit als das Princip des Lebens und der Philosophie, der Rekonstruktion des Lebens, aufzustellen. Es bedarf kaum der besondern Erwähnung, daß wir den Gegensatz einheitlich nur als Ausdruck für die unzähligen sich immer weiter verzweigenden Gegensätze des Lebens nehmen. Nicht in der Identität also haben wir die Möglichkeit der Erscheinung, des Lebens zu suchen, sondern im Gegensatze, denn erst dieser dehnt den Punkt des Einen und des Princip zu der unendlichen Sphäre der Erscheinung aus.

Eine Identität der Gegensätze können wir daher nicht setzen, weil wir sie weder im Reich der Natur, noch in dem des Geistes vorfinden, und wir sie also zuerst hineindichten müßten, was der Philosophie übel anstehen würde. Denn so wie jedes Denken, soll es Wahrheit haben, sich gefallen lassen muß, den Gegenstand so zu nehmen, wie dieser sich gibt, so auch die Philosophie, die nur den Gegensatz, nicht aber die Identität im Weltgedanken ausgesprochen findet.

Nur so lange ist Gott Gott und Welt Welt, als sie, bei der ewigen Beziehung Gottes zur Welt, aus einander sind, und erst der bleibende Gegensatz hält Gott und Welt aus einander. Besteht aber kein solcher, sondern sind Gott und Welt nur verschiedene Beziehungen von Einem und Demselben, so können wir den Pantheismus mit seinen Widersprüchen nicht von uns abhalten. Mit dem Bestehen des Gegensatzes läßt sich aber die Immanenz Gottes in der Welt — die der Welt in Gott hat noch Niemand gefordert — wohl vereinigen. Gott ist das Wirkende, die Natur das Bewirkte, und wo die Wirkung ist, da ist auch die Ursache. Dabei kann aber Gott doch der Gegenpol zu der von ihm hervorgebrachten Natur sein und sein eigenes Sein in sich haben. Daß dabei, mit Hegel zu reden, das Endliche hüben und das Unendliche drüben steht, ist weiter kein spekulatives Unglück. Denn wenn behauptet wird, ein Gott, dem die Welt als Beschränkung gegenüber steht, könne nicht das Absolute sein, so ist die Welt, wenn sie eine „Beschränkung" Gottes sein soll — ein Ausdruck aber,

der immer etwas Schiefes behält — eine Beschränkung, die das Absolute sich selbst gegeben hat, d. h. keine, so wie der Gerechte sich dadurch nicht beschränkt fühlt, daß das Böse außer ihm steht und daß es ihm schlechterdings unmöglich ist, etwas Böses zu thun, oder dadurch, daß er nothwendig recht handeln muß, sondern umgekehrt fühlt er sich darin grade frei, indem er hier seiner innersten sittlichen Natur gemäß handelt. Dann ist aber die unbedingte Übertragung des Begriffs der Absolutheit auf Gott gewiß ein nie genug zu rügender spekulativer Mißgriff. Absolut ist eben nur das Absolute. Tritt aber das Absolute als Gott und Welt aus einander, so ist nicht mehr Gott, sondern Gott und Welt, auch in ihrem Auseinandertreten als Eins und ein Ganzes gedacht, das Absolute. Gott als bloßer absoluter Geist ist also noch nicht das Absolute, sondern erst mit der von ihm ins Dasein zu rufenden leiblichen Natur von der Einen Seite und mit der Geisterwelt von der andern. Und erst durch die unendliche Entfaltung der Natur und durch die unendlich fortschreitende Entwickelung der Geisterwelt, dadurch, daß diese in der Erscheinung das wird, als was sie von Gott gedacht ist, wird Der absolute das Absolute, welcher als unendlicher Geist von ewigher in sich absolut war.

Nur so lange ist Gott Gott und Mensch Mensch, als sie, bei der ewigen Beziehung Gottes zum Menschen und des Menschen zu Gott, außer einander sind, und nur der bleibende Gegensatz hält sie aus einander. Wird aber dieser aufgehoben, so hat kein anderer Gott, als der Menschgott, das in der Welt endlicher Geister sich entwickelnde Ewige und Göttliche in unsrer Weltanschauung Platz; eine Ansicht, die das Zeichen ihrer Verwerflichkeit an der Stirn trägt. Wir sind zwar Geist aus Gottes Geist, aber darum ist nicht Gott Geist aus unserm Geist. Es ist doch eine Thatsache, daß der Mensch, wenigstens als irdische Erscheinung, etwas Endliches, d. h. daß seine Kapacität als erkennend, denkend und wirkend eine limitirte ist, und daß wir daher dem Gesetz des Nacheinander unterworfen sind, während bei Gott Alles zumal ist. Aus der Bestimmung des Menschen wird sich aber, wofern diese sonst zu ermitteln ist, weiterhin ergeben, ob er nur zeitlich oder ewig endlich ist. Aber auch abgesehen davon läßt sich aus seiner gegenwärtig endlichen Natur ohne weiteres seine ewige Endlichkeit beweisen, oder, daß selbst in der höchsten Steigerung seines Seins die Endlichkeit ein character indelebilis und das Außer Gott das ist, was seine ewige Beziehung zu Gott verbürgt. Denn in der gegenwärtigen Endlichkeit des Menschen, zu der nur ein un-

endliches Mehr hinzukommt, liegt es schon, daß der Mensch ewig endlich bleiben wird. Durch den ewigen Fortschritt wird der Endliche eben so wenig unendlich, als eine Zahl es dadurch wird, daß sie durch das immerwährende Hinzukommen einer andern sich unendlich vergrößert. Das ist eine schlechte Unendlichkeit! Es ist daher dem Hegelschen System in der That höchlich zu verübeln, daß es ein so wesentliches Moment im Begriff des Geistes, als das der Endlichkeit, so gut wie übersehen oder ignorirt hat.

Nur so lange ist der Leib Leib und die Seele Seele, als sie, bei der fortwährenden Wechselbeziehung zwischen beiden, aus einander sind, und nur der bleibende Gegensatz hält sie aus einander. So wie Gott und Welt und Gott und Mensch ungeachtet der ewigen Beziehung Gottes zur Welt und zum Menschen etwas wesentlich und von Grund aus, d. h. sobald sie aus dem Grunde des Absoluten heraus sind, von einander Verschiedenes sind, eben so sind Leib und Seele auch von Grund aus verschieden, und erst durch die Differenzirung des Einen Urelements des Menschen in Leib und Seele, und erst durch den dadurch entstehenden bleibenden Gegensatz zwischen beiden ist die Erscheinung des Lebens möglich. Weiterhin wird es sich zeigen, daß die Möglichkeit einer Wechselwirkung des Leibes und der Seele auf einander auch ohne die Annahme der Identität beider, die doch, genau besehen, nichts erklärt, zu erklären sein wird.

Zu dem Bewußtsein der Gegensätzlichkeit kommen wir auf dieselbe Weise, wie wir überhaupt zum Bewußtsein eines jeden Gegenstandes kommen, dadurch nämlich, daß der im Denken thätige Geist sich dem zu erkennenden Gegenstande zuwendet, daß er sich aus den Momenten, in welchen dieser sich dem Bewußtsein reflektirt, ein diese Momente zu einem Ganzen vereinigendes Bild schafft und auf diese Weise inne wird, was der Gegenstand enthält. Der Geist hat, wie die Noetik gezeigt hat, drei Daseins-Weisen, modi existendi, oder das Eine Leben des Geistes äußert sich auf eine dreifache Weise, nämlich als Wissen, Wirken und Fühlen. Nun hatten wir in der Noetik die Gegensätzlichkeit als das allgemein gültige Gesetz und die nothwendige Bedingung jenes Erkennens erkannt, und gefunden, daß sie sich im Geist, dem Einen, sobald dieser thätig wird, geltend macht. Diese Gegensätzlichkeit besteht, wie wir sahen, darin, daß, eher als erkannt werden kann, einer da sein muß, der da erkennt, und ebenso etwas, was da erkannt werde, und daß diese Gegenpole, Subjekt und Objekt, in Wechselbeziehung zu einander kommen, woraus

sich denn das Erkennen, das Wissen des Subjekts um das Objekt ergibt. Ebenso thut sich die Gegensätzlichkeit des Denkens darin kund, daß nicht nur das Objekt, sondern auch dessen Abbild, die Vorstellung, dem Denkenden zum Gegensatz und zum Gegentheil, d. h. dem bewußten Subjekt zu etwas Unbewußtem wird, so wie die positive Zahl auf der andern Seite der Null oder des Gleichheitszeichens zu einer negativen wird. Der Denkende ist sich seiner, seines Denkens und der Vorstellung bewußt, in dem Grade aber als diese ihm Gegenstand wird, wird sie auch zu seinem Gegentheil und schlägt zu etwas Bewußtlosem um, zu etwas, was nicht selbst denkt, sondern eben nur *gedacht* wird. Wenn also die eine dieser Daseinsweisen, das Erkennen und Wissen, den Gegensatz zu ihrer nothwendigen Bedingung hat, so ist vorab zu vermuthen, daß derselbe die Bedingung *jeder* Äußerung des geistigen Lebens, und daß keine derselben ohne den Gegensatz zu begreifen ist. Und so wie beim Denken als Erkennen und Wissen, so ist auch beim Denken als geistigem *Schaffen* im eigentlichen Sinne das Gesetz der Gegensätzlichkeit thätig, wie aus der Betrachtung, wie es bei einer geistigen Schöpfung hergeht, erhellt. Diese sei ein Gedicht. Eine einzelne Empfindung oder Anschauung ist der Lebenskeim, das punctum saliens desselben. Es wird in der Tiefe des geistigen Lebens empfangen, allein das Walten des Lebens in der Brust des Dichters ist zu mächtig, als daß es in der Indifferenz seines gesammten geistigen Lebens bleiben könnte. Einen je heißern treibenden Boden es da findet, desto nothwendiger arbeitet es sich aus dieser Tiefe heraus. Nun ist die Seele des Gedichts da, nun fordert diese gebieterisch einen Leib und indem es diesen bekommt, löst sich das Gedicht, das ursprünglich eins mit dem Geiste des Dichters war, von diesem ab und wird seinem Urheber immer mehr gegenständlich und endlich zu etwas ihm Fremdem. Ebenso löst sich beim äußern Schaffen die aus dem Wirkenden hervorgehende Kraft von ihm ab und wird ihm gegenständlich. Wenn ich einen Stein werfe, löst sich die Kraft, die ihn in Bewegung setzt, von mir ab.

Der Wille ist die irgendwohin gerichtete Thätigkeit des Geistes, die sich wider etwas stemmt, welches er zu überwinden strebt. Im Wollen gibt der Geist seiner Thätigkeit eine gewisse Richtung, entweder auf seine schon gebildeten Vorstellungen, oder auf den äußern Gegenstand, und zwar Letzteres entweder in der Absicht, ihn zu erkennen oder auf ihn zu wirken. Wo aber diese beiden Äußerungen nur vermittelst der Sinneswerkzeuge oder des Leibes, als des Hebels, durch den er das Körperliche außer ihm in Be-

wegung setzt, für den Geist möglich ist, da nimmt der Geist als Wille in beiden Fällen die Richtung auf den Leib zu und macht ihn zum Vollstrecker seiner Absichten. Eben so nimmt der Geist, wo er sich selbst erkennen will, eine Richtung auf sich selbst zu und scheidet sich in Erkennenden und zu Erkennenden. Und so wie nicht schlechtweg gedacht werden kann, ohne daß etwas da sei, das da gedacht wird, so können wir auch nicht wollen, ohne etwas zu wollen. Überall also, wo gewollt wird, tritt eine gegensätzlich polare Spannung des Geistes mit dem Gegenstande des Wollens ein, und erst durch diesen Gegensatz kommt es zum Wollen. Ein Wollen ins Blaue hinein ist eben so wenig ein Wollen, als ein Denken ins Blaue hinein ein Denken ist.

Ebenso würden wir endlich, indem das Objekt auf uns einwirkt, das Wie dieser Einwirkung nicht inne werden, wenn nicht unser Wesen dagegen reagirte, also wenn da nicht ein Gegensatz eingetreten wäre. Sonach tritt auch hier ein polares Verhältniß ein und die Wirksamkeit des einen Poles, des Äußern, ruft die des Gegenpoles in uns hervor und das Ergebniß dieser Wechselbeziehung ist eben das Gefühl. Daß wir früher das Gefühl als etwas Passives bezeichnet haben, steht damit in keinem Widerspruche. Denn das Innewerden, wie sich ein Gegenstand zu unserm Wesen verhält, ist zwar allerdings an sich etwas Passives, allein dieser Eindruck wäre ohne eine Gegensätzlichkeit, d. h. ohne eine Reaktion unsers Wesens gegen den Eindruck nicht möglich.

Wir haben also gefunden, daß die Gegensätzlichkeit die Bedingung jeder Äußerung des geistigen Lebens ist und daraus läßt sich vorab vermuthen, daß sie die Bedingung jedes Lebens überhaupt, also das Moviment des Lebens auch im Realen ist. Wir erkennen die Welt als ein Mannichfaltiges, wo Eines aus dem Andern kommt. Diese Ableitung führt uns aber zur Einheit, die ihr zu Grunde liegt, woraus sie hervorgeht und die sie voraussetzt. Vieles hat keinen Sinn ohne Eins, die Vielen sind immer Viele des Eins, und hätten wir nicht den Begriff der Einheit, so hätten wir auch nicht den der Vielheit. Mit dem einen Pol ist auch der andere gegeben. Da nun aber eine Mannichfaltigkeit da ist und da diese eine Einheit voraussetzt, so muß die Einheit in die Vielheit aus einander gegangen sein. Die Vielheit ist das Hervortreten des Einen. So erscheint die Elektricität nur in sofern, als ein unbekanntes x in Positives und Negatives aus einander geht. Dieses Auseinandergehen kann aber nicht ein bloßes Zerfallen sein wie des Steines in Sand, wo die verschiedenen Momente des Zerfallenden gegen einander indifferent blei-

ben (und selbst dieses setzt eine Kraft voraus, worin die Ursache des Zerfallens liegt); denn es ist Leben da, wo käme aber sonst dieses sich in der Mannichfaltigkeit offenbarende Leben her? sondern es muß eine Kraft da sein, die das Eine in sich auf einander beziehende und einander spannende Viele aus einander treibt. Das Eine und ursprünglich Seiende strahlt also in Vieles und Endliches aus, die, einander entgegengesetzt, in Wechselbeziehung zu einander stehen, und in jedem dieser Vielen und Endlichen geht das Eine wieder in seine auf einander sich beziehenden Gegensätze aus.

Leben ist, im weitesten Sinne des Worts, Thätigkeit von Kräften. Wo und in wiefern Kräfte sich regen, da ist Leben. Mit Einer Kraft kommt man aber hier nicht aus, sondern es müssen ihrer mehrere sein. Wo aber mehrere sind, da ist eine Wechselwirkung, die wieder nicht ohne Gegensatz und polare Spannung zu denken ist. Die erste Form und unterste Stufe des Lebens, das kosmische, entsteht dadurch, daß der Urstoff sich zu Weltkörpern gestaltet und individualisirt, und daß unter ihnen eine Beziehung zu einander entsteht. Da ist also Gegensatz. Eben so auf der nächsten Stufe des Lebens, der des chemischen Prozesses. Auf der dritten, der des vegetativen Lebens, kommt es, ebenso wie auf der nächsten höhern, zu einem Organismus, dessen Grundbegriff wieder die Wechselbeziehung vielfacher Gegensätze ist. Auf der vierten, der des Thierlebens, der nächsten zu der höchsten, d. h. zu der des geistigen Lebens, dirimirt sich endlich das organische Leben in den Gegensatz des Unbewußten und Bewußten. Übrigens ist die Beziehung zwischen den Gegensätzen nicht überall eine wechselseitige. So gibt es zwar eine Beziehung Gottes zur Körperwelt, aber keine Rückbeziehung dieser auf Gott, und wo keine ist, da dürfen wir sie nicht hineindichten.

Der Gegensatz im Realen ist die durch das Hervortreten des Ureinen bedingte Gegensätzlichkeit zwischen dem Wesen und der Erscheinung. Das Hervorgehen des Seienden in die Erscheinung, das, was unter dem Wort Schöpfung verstanden wird, ist ein Auseinandergehen des Ureinen in die Gegensätze, das Bestehen der Schöpfung, das Leben aber ist die Wechselbeziehung der Gegensätze auf einander, die polare Spannung zwischen dem Seienden und seiner Erscheinung. Die Metaphysik zeigt, daß wir Geist aus Gottes Geist sind, also ist Gott ein mit dem unsern homogener Geist. Nun haben wir den Gegensatz als das Grundgesetz des Denkens nachgewiesen. Bei Gott ist aber Denken und Schaffen eins, und also ist die Gegensätzlichkeit auch das Gesetz für das Schaffen Gottes, und wir haben das Ge-

setz gefunden, nach welchem der Urgeist bei seinem Hervortreten in die Erscheinung verfährt. Der Weltgedanke hat das Allleben geboren, den in tausend Äste und Zweige aus einander gehenden Baum des Lebens hervorwachsen lassen. Die ganze Erscheinung desselben beruht auf dem Gegensatze. Er ist es, der die Welt aus einander hält, die sonst in eine mathematische Linie, die des absoluten Prozesses zusammenschrumpfen würde. Das Allleben besteht in tausend Spannungen und Gegensätzen, und wo in ihm ein Gegensatz und die Wechselbeziehung zwischen dessen Polen aufhört, da hört auch eine besondere Erscheinung des Lebens auf. Der Gegensatz ist also überall ein bleibender. So wie das Wissen dadurch entsteht, daß der Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt gegeben ist, und so wie die Frucht dadurch entsteht, daß das Samenkorn sich in Blatt und Wurzel, und der Mensch dadurch, daß das Eine Element, woraus er entsteht, sich in Leib und Seele dirimirt, so besteht das Wissen durch den bleibenden Gegensatz zwischen Denkendem und Gedachtem, und der Mensch durch den zwischen Leib und Seele. So gehen Expansions- und Kontraktionskraft, Licht und Schwere, u. s. w. in keine höhere Einheit über, in welcher sie verschwänden, sondern sie bestehen fortwährend, und zwar dadurch, daß eins sein Entgegengesetztes spannt. So bestehen die Gegensätze, in welche das Naturleben sich spaltet, als Gattungen unverändert fort. Erst wo die Spaltung aufhört, da erfolgt die Wiederholung desselben Individuums durch die Wechselwirkung des geschlechtlichen Gegensatzes, durch den Gattungsprozeß. Hier vereinigen sich die Gegensätze für einen Augenblick, um Gleiches hervorzubringen, aber ohne sich darum zu vernichten, sondern der Gegensatz steigert sich vielmehr mit der Innigkeit der Vereinigung. Im Moment der Zeugung ist der Mann am meisten Mann und das Weib am meisten Weib. Und auch im Absoluten selbst können die Gegensätze nicht identisch sein, da sie nur in sofern sind, als sie Gegensätze sind, d. h. nur in sofern, als sie unter sich und der Einheit des Absoluten entgegengesetzt sind. Nur in sofern können sie unter sich und mit dem Absoluten identisch genannt werden, als sie im Grunde, auf dem Indifferenzpunkte, insgesammt Thätiges, Kraft sind. Damit soll nicht geläugnet werden, daß Gott (nicht mehr: das Absolute) der Grund dieses Bestehens der Gegensätze ist: allein Gott läßt sie eben dadurch bestehen, daß er sie aus einander hält, wodurch erst eine durchgängige Wechselwirkung des einen auf den andern möglich ist.

Wo also Gegensätze sind, da ist auch eine Beziehung der Gegensätze auf einander. Diese Beziehung ist von

Seiten Gottes aufzufassen als die Beziehung Gottes zur Welt. Ohne ein lebendiges Durchdrungensein von Gott ist das Bestehen der Welt nicht denkbar. Sie ist aber ein über sich Hinausgehen Gottes einmal im Tragen der Körperwelt, dann in einer geistig dynamischen Einwirkung Gottes als absolute Liebe auf die Geisterwelt. Diese Beziehung der Gegensätze von Seiten der endlichen Geister ist hinsichtlich dieser geistiges Einwirken auf einander, geistige Anziehung, hinsichtlich Gottes aber die Beziehung unsers Lebens auf Gott, Gott=leben, Religion. Diese Beziehung der Gegensätze zu einander als des Endlichen zum Endlichen ist zuletzt die Beziehung zwischen Leib und Seele und zwischen Körper und Körper.

Besteht aber der Gegensatz und die Beziehung der Gegensätze auf einander überall und nothwendig, so müssen wir ihn auch eben so gut im Realen nachweisen können, wie wir ihn im Geistigen nachgewiesen haben; denn der Gegensatz im Objekt muß dem Geiste eben so zugänglich sein, als der zwischen dem Denkenden und dem Objekte, und der Gedanke muß die auseinandergehenden Strahlen der Erscheinung rückwärts verfolgen können, bis wo alle in Einem Punkte konvergiren. Dieser ist das Seiende. Hier steht dem Geiste so zu sagen die Oberfläche des Objekts, dessen Erscheinung, dort der Gegensatz zwischen Erscheinung und Wesen gegenüber, und dieser ergibt sich aus der Kenntniß der uns zugänglichen Erscheinung und der von dem Dasein des nothwendigen Gegensatzes im Objekt eben so nothwendig und unfehlbar, als ein Dreieck sich ergibt, dessen Eine Seite und beide Winkel am Ende derselben wir kennen. In der That ist die ganze Metaphysik nichts anders als die Aufgabe, den Inhalt von dem Dreieck des Seienden zu bestimmen, von welchem uns nur die Eine Seite, die Erscheinung, und die beiden Winkel: der Gegensatz und die Wechselbeziehung der beiden Pole desselben zugänglich sind. Wenn wir das Dasein des Gegensatzes und seine Wechselbeziehungen erkennen, so müssen wir zugleich mit der uns zugänglichen Erscheinung das verborgene Wesen, zugleich mit der Vielheit die Einheit, mit der Wirkung die Ursache, mit dem Bedingten das Unbedingte erkennen. Wir müssen also im Stande sein, zu bestimmen, wie der Gegensatz und seine Wechselbeziehungen im Seienden wirksam sind, welche die Grundmomente desselben, d. h. die allgemeinen und nothwendigen Momente des Gegensatzes zwischen dem Wesen und der Erscheinung sind, und wie das Seiende in diese seine Grundmomente auseinandergeht. Diese Grundmomente sind

C.

Die Kategorien.

Die Entwickelung der Kategorien ist der Vorzug der wissenschaftlichen Weltanschauung vor der unbefangenen. Denn obgleich Gott auch jener, wie dieser, das Princip der Welt und des Lebens, also auch des Denkens, ist, so nimmt erstere doch nicht wie letztere dieses Princip als ein bloßes Erlebniß unsers Geschlechts an, sondern sie legt von dem Wege, auf welchem sie dahin gelangt, wissenschaftliche Rechenschaft ab. Dieser Weg ist die Lehre von den Kategorien.

Die Kategorien sind nicht, wie Kant sie bestimmt, die allgemeinen Denkformen, oder die allgemeinen Funktionen des Verstandes beim Denken der Objekte; denn das Wissen ist nur ein Vermögen des Geistes, das Vermögen, das, was in dem abzubildenden Objekt liegt, in sich abzubilden, also so in sich aufzunehmen, wie es an sich ist. Der Geist bildet zwar denkend seine Vorstellungen, bringt diese in die mannichfaltigsten Beziehungen zu einander und kann sie umformen: allein er kann ihnen ihre ursprüngliche Form nicht geben, sondern bildet sich den Gegenstand so ab, wie dieser ist, und je weiter er in diesem Geschäft fortschreitet, desto wahrer wird die Vorstellung, d. h. desto mehr entspricht sie dem Objekt, welches sie dem Geiste vorstellt. Wenn also das Objekt fortdauert und ausgedehnt ist, oder Wirkung von Einem und Ursache zu einem Andern ist, so muß der Geist es also nehmen, folglich ist das formgebende Vermögen des Geistes eine reine Fiktion. Aber eben so wenig sind die Kategorien, wie Hegel sie bestimmt, die ewigen und nothwendigen Formen des Seins der Dinge; denn diese Formen gehören, wie eben bemerkt, den Dingen selbst an, die Kategorien aber unserm Wissen, und diese sind daher nicht jene „Formen" selbst, sondern unser Wissen um sie. Das Seiende hat diese „Formen" oder Grundmomente selbst, wir aber haben die Vorstellung derselben. Die Kategorien sind also die vom Denken erkannten Grundmomente im Sein der Dinge oder unsere Begriffe von den Grundmomenten, in welchen das Seiende in die Erscheinung tritt, oder unsre Vorstellung von den absolut allgemeinen und nothwendigen Gesetzen für die Erscheinungsweise des Seienden. Die Kategorien sind daher ein Wissen, folglich etwas Subjektives, denn das Objektive ist eben dem Geiste Objicirtes, außerhalb desselben Stehendes. Allein darum sind die Kategorien nicht etwas Individuelles, sondern Begriffe, die der

Geist, wo und wie er sein mag, bei einem gesunden Denken und den Dingen, wie sie sind, gegenüber nicht umhin kann, sich also zu bilden, weil das Abzubildende also in den Dingen gegeben ist.

Die Kategorien zerfallen in drei Klassen, 1. in die des Seins, als des Grundes der Erscheinung, 2. in die des Wesens, als des in die Erscheinung ausstrahlenden Seins, und 3. in die der Idee, als der Übereinstimmung mit dem ihr zu Grunde liegenden und in sie ausstrahlenden Sein. Den Kategorien des Seins entspricht der Begriff, den des Wesens das Urtheil und den der Idee der Schluß.

I. Die Kategorien des Seins.

Was wir erkennen sollen, muß sich unserm Bewußtsein darbieten und sich darin reflektiren. Der Geist kommt dann diesem Objektreflex entgegen und bildet ihn im Bewußtsein ab. Unser Wissen ist also das Produkt zweier auf einander gegensätzlich wirkenden Faktoren, einmal eines Objekts, das, so und so beschaffen, uns so und so afficiren muß, und dann unsers erkennenden Geistes, welches einmal dieses Gegebene in sich abzubilden und sodann die Beziehungen des Objekts zu dem erkennenden Individuum aufzufassen und in Begriffe auszuprägen vermag. Alle diese Beziehungen des Gegenstandes sind aber Äußerungen von etwas, was darin hervortritt und ohne welches diese Äußerungen nicht wären. Es ist etwas, was also erscheint, was diese Form hat, was diese Beziehung zu der Größe oder dem Kraftmaß unsers Leibes hat; es ist endlich etwas, was da fortfährt uns genau dieselben oder auch wechselnde Erscheinungen darzubieten, und wäre dieses Etwas nicht da, so könnte es uns nicht erscheinen. Nun haben wir es aber erkannt, es hat sich also uns manifestirt. Wo aber nichts ist, da kann sich nichts manifestiren, wo aber etwas sich manifestirt, da muß etwas sein, das sich manifestirt. Auf diese Weise offenbart der Gegenstand zugleich mit seiner Erscheinung sein Sein, und ebenso bilden wir ihm entgegenkommend und uns gegen ihn thätig verhaltend, uns zugleich die Vorstellung von der Erscheinung und dem ihr zu Grunde liegenden Sein.

Diese Vorstellung des Seins hat sich in uns von dem Augenblick an, wo der erste Gegenstand sich dem Bewußtsein des Kindes darbot und dieses demselben zum erstenmal thätig entgegenkam, allmälig entwickelt, und das Kind ist sich des Seins der Dinge eben sowohl bewußt als der greise Metaphysiker, nur daß jenes

nicht wie dieser sich dessen bewußt geworden, daß es sich desselben bewußt ist. Ferner gibt sich jeder Gegenstand, der sich dem Bewußtsein darbietet, zugleich mit seiner Erscheinung, als seiend; wir verdanken daher das Bewußtsein des Seins allen Gegenständen, die sich unserm Bewußtsein reflektiren, eben so gut als einem, dem ersten, nur daß dieses Bewußtsein des Seins sich in uns mit jedem neuen Gegenstande, dessen wir uns bewußt werden, immer weiter entwickelt und befestigt. Allein ob wir gleich eben so gut durch das Erkennen eines einzigen Gegenstandes zum Bewußtsein des Seins hätten kommen können, so ist doch diese Vorstellung des Seins eine durchaus allgemeine und nothwendige; denn in dem Erkennen des einzelnen Gegenstandes offenbart sich die nothwendige Erscheinungsweise aller, d. h. daß Alles, was Gegenstand unsers Wissens sein soll, da sein oder erscheinen, und Alles, was da ist oder erscheint, Seiendes sein und also die Qualität zu sein haben muß.

Die Lehre vom Sein zerfällt also in die Lehre vom Daseienden, vom Seienden und von der Qualität zu sein.

a. Das Daseiende.

Was Gegenstand des Erkennens ist, ist und ist da, und weil es da und dem Geiste Gegenstand ist, erkennen wir es. Dadurch aber, daß etwas ist, ist es noch nicht Gegenstand des Wissens, sondern erst dadurch, daß es da ist, daß es durch sein Hervortreten in die Erscheinung dem erkennenden Geist entgegentritt, in dessen Bereich kommt und sich ihm kund gibt. Das Seiende des Objekts ist als Grund und als Mittelpunkt desselben ein Einfaches, das Daseiende an ihm aber, oder dessen Hervortreten in die Erscheinung ist ein Ausstrahlen, ein Mannichfaltiges. Was da ist, hat also Ein Sein, aber viele Daseinsweisen, modi existendi, eine unendliche Mannichfaltigkeit der Erscheinung, in welche das Eine und einfache Sein ausstrahlt.

Das Daseiende wird betrachtet 1. seinem Hervortreten, 2. seiner Wirklichkeit, 3. seiner Bestimmtheit nach.

Das Hervortreten des Daseienden aus dem Seienden ist das Werden. Das Seiende ist, wie sich weiterhin ergeben wird, seinem Wesen nach Thätiges, Kraft. Es muß also über sich hinausgehen, sich äußern. Es wäre daher kein Seiendes, sondern ein Todtes, Nichtseiendes, wenn es nicht zugleich die Möglichkeit und Nothwendigkeit eines Werdens in sich enthielte, und das Werden

muß, als das Werden des Seienden, in diesem seinen Grund haben und kann, da es kein Seiendes, sondern nur ein Prozeß im Seienden ist, in sich nichts enthalten, als wozu im Seienden die Möglichkeit und Nothwendigkeit da ist. Erst als daseiend gelangt das Seiende an uns. Es ist also eine Bewegung da, vom Sein ins Dasein, aber, in die Erscheinung getreten, ist das Seiende nicht reines Seiendes, d. h. Beharrendes, sondern eben erscheinendes Seiendes. Das Erscheinende ist aber das Gegentheil vom Beharrenden, also Fließendes, und nur im beharrlichen Fluß des Seienden manifestirt sich das Sein, d. h. das Beharrende. Alles Daseiende muß daher in einem Prozeß des Werdens begriffen sein. Sein und Werden sind also Gegensätze, von denen der eine ohne den andern nicht sein kann. Kein Daseiendes kann daher bloß sein, d. h. unveränderlich als Dasselbe und sich immerdar Gleiche verharren, sondern es wird zugleich, d. h. es muß in immerfort neue Formen der Erscheinung treten. In sofern etwas als beharrend betrachtet wird, ist es seiend, in sofern als in eine andere Erscheinungsweise übergehend, ist es werdend. An jedem Dinge ist beides zumal, einiges seiend, während anderes werdend. Der Stein bleibt seinem Sein, seinem Dasein, seiner Masse nach u. s. w. derselbe, während chemische Veränderungen in ihm vorgehen. Die Begriffe Sein und Werden aber gehen nicht in einander über. In sofern etwas beharrt, kommt ihm der Begriff des Seins zu, in sofern sich etwas verändert, der des Werdens. Wo ferner das, woraus etwas geworden, sich wie ein Minimum zum Gewordenen verhält, da sprechen wir vom Werden, als einem Entstehen, einem neuen Dasein, z. B. wenn der Fötus aus dem weiblichen Ei, der Baum aus dem Samen entsteht; wo aber die Gleichheit zwischen dem, was ein Ding früher war, und später wird, augenfälliger ist, da ist das Werden nur ein Anders werden, z. B. wo der Knabe zum Manne wird. Das Werden ist endlich entweder ein Herausgehen aus einer frühern Einheit, das Hervortreten eines Gegensatzes, z. B. des Fötus mit dem somatischen Leben der Mutter, oder ein Zurückgehen in eine neue Einheit z. B. des Wassers aus dem Gegensatz des Wasserstoffs und des Sauerstoffs. Welche aber die Bedingungen sind, unter denen ein Ding wird, d. h. aus einer Erscheinungsweise in die andere übergeht, ist keine metaphysische, sondern eine physikalische Frage. Das müssen wir aus der Sache selbst lernen.

Das Gegentheil vom Werden ist Vergehn. Jenes ist Synthese, dieses Analyse, jenes Eingehen neuer Verbindungen, dieses Auflösung der bisher bestandenen. So wenig aber als ein absolutes

Entstehen, ist ein absolutes Vergehen möglich. Aus Nichts kann nicht Etwas werden, Etwas kann nicht in Nichts übergehen. Denn im erstern Falle wäre etwas nicht und wäre doch, und im letztern wäre etwas und wäre doch nicht. Auch im Geistigen gilt dieß. Kein Gedanke entsteht aus Nichts, sondern aus der Wechselwirkung zwischen dem Objekt und dem Geist, oder zwischen der Thätigkeit des Geistes und den schon vorhandenen Vorstellungen. So entstand in Luther der Gedanke der Kirchenreformation nicht aus Nichts, sondern aus seinem geistigen Sein und dessen Konflikt mit dem auf die Idee des Christenthums bezogenen historisch Gegebenen.

Seiner Wirklichkeit nach ist das Daseiende Etwas, und Etwas ist die dürftigste Bestimmung des Daseienden. Wo Daseiendes als Etwas erkannt wird, da wird nur ausgesagt, daß das Erkennen seinen Gegenpol, ein zu Erkennendes, habe, also einen Gegenstand, aber einen noch nicht erkannten und bestimmten, sondern einen erst zu erkennenden und zu bestimmenden. Zugleich ist das Etwas die Negative des Nichts, oder genauer, des Nichtdaseienden. Damit wird ausgesagt, daß nicht Nichts Gegenstand des Bewußtseins ist, sondern dessen Gegentheil, Wirkliches. Etwas als unbestimmter Theil eines Ganzen ist ein Ausdruck, der nur dem gemeinen Leben, nicht aber der Wissenschaft angehört.

Das Daseiende in seiner Bestimmtheit und Besonderung und zugleich in seiner Selbstständigkeit aufgefaßt, ist Ding. Das Etwas ist erst zu Erkennendes, das Ding schon Erkanntes. Das Etwas als Unbestimmtes und Unbesondertes, das Ding aber als Bestimmtes und Besonderes, von Anderm Unterschiedenes. Das Etwas wird nur als Gegenpol des Erkennens genommen, das Ding aber als für sich Daseiendes. Das Ding ist also besonders, von dem Denken bestimmtes und durchdrungenes Daseiendes. Ding ist Alles, was auf solche Weise Gegenstand des Erkennens ist, ein Ding aber in der Sphäre der Leiblichkeit ist ein Körper. Das Wie eines Dinges, die Art, wie der Gedanke seinen Gegenstand aufgefaßt und gestaltet, oder wie ein Körper sich entwickelt hat oder gestaltet worden ist, ist dessen Form.

Beim Daseienden kommen die *modi existendi*, die Daseinsweisen zur Sprache. Allein als die gesammte Efflorescens des Seienden sind sie zu reich und mannichfaltig, um insgesammt unter metaphysische Bestimmungen gebracht werden zu können. Die erschöpfende Bestimmung derselben ist vielmehr lediglich die Sache der Physik, d. h. der Naturlehre. Die metaphysischen Daseinsweisen aber sind Räumlichkeit, Zeitlichkeit, Anzahl

und Wirksamkeit. Die Wirksamkeit des Geistes aber spaltet sich, wie gezeigt worden, in die Daseinsweisen: Wissen, Wirken (Schaffen) und Fühlen.

Alles, was ist, ist Kraft, und die Kraft kann nur als wirksam da sein. Wenn es sich aber ergeben würde, daß die Materie gebundene Kraft wäre, so würde daraus folgen, das dieser die Daseinsweise Wirksamkeit nicht mehr zukommen könnte. Die einzige, gleichsam negative Wirksamkeit derselben wäre die Schwere, als das gänzliche Zurücksinken in sich, als das Gegentheil von dem expansiven Wesen der Kraft. Vielleicht läßt sich auch daraus ableiten, warum die Kraft, die ungebundene, als Gegensatz der Materie, der gebundenen Kraft, auch darin das Gegentheil von ihr sein müsse, daß sie unwägbar, während die Materie wägbar ist. Die übrigen drei Daseinsweisen finden schicklicher unter den Kategorien des Seienden ihre Erledigung.

b. Das Seiende.

Daseiendes setzt nothwendig Seiendes voraus. Wenn etwas da ist, so muß es zuerst sein; wenn etwas hervortritt, so muß ein Grund sein, woraus es hervortritt; wo eine Oberfläche ist, muß etwas sein, dessen Oberfläche sie ist. Seiendes ist für sich, Daseiendes für einen Andern, für den Erkennenden. Was aber für Andere ist, muß nothwendig zuerst für sich sein. Es kann zwar etwas allein an oder für sich sein, ohne daß es darum für uns ist, es kann aber nichts für uns sein, das nicht auch an und für sich wäre. Nun ist aber, wie das Erkennen beweist, welches ohne einen Gegenstand nicht stattfinden kann, Daseiendes für uns da, also muß dieses auch für sich, d. h. Seiendes sein.

Das Seiende kann 1. in seiner Endlichkeit oder Unendlichkeit, 2. seiner Unabhängigkeit und seinem Selbstbestande nach, 3. seiner Negation nach betrachtet werden.

Wir wissen, daß es Mehreres gibt, welches da ist, und also auch sein muß. Jedes der besonders Seienden, der Dinge, können wir, in sofern sie zugleich da sind, mit unserm Gedanken umspannen. Sie sind also endlich. Ob aber diesen besonders Seienden ein einziges Seiendes zu Grunde liegt, wissen wir noch nicht. Gibt es aber ein Seiendes, welches unser Denken nicht umspannen kann, so ist es unendlich. Denn unendlich ist das, wo unser Geist ermüdet, es zu umspannen. Wir denken zwar das Unendliche, indem wir diese Umspannung, die wir nie vollbringen

können, als vollbracht setzen. Aber auch im Endlichen kann es unendliche Beziehungen geben, z. B. die unendliche Theilbarkeit oder das ewige Leben der endlichen Geister. Das endliche Seiende kennen wir, weil es da ist. Da das endliche Seiende Daseiendes ist, so ist es aus dem Sein ins Dasein übergegangen und also geworden. Auch als Gewordenes muß es daher endlich sein. Auch wissen wir, daß es endlich Seiendes gibt, welches wir Geist nennen. Erst weiterhin aber ist das wissenschaftliche Verständniß desselben möglich, wir haben daher hier fürs erste nur mit dem körperlichen endlichen Seienden zu thun. Die Bestimmung desselben ist die Quantität, d. h. es hat die Eigenschaft, Quantum zu sein. Die Quantität kann aber als kontinuirliche Größe, oder als diskrete Zahl, betrachtet werden. Quantum, die Größe, ist ebenso wie die Zahl endlich. Es kommt also im eigentlichen Sinne nur dem endlichen Seienden zu und besagt, wie groß ein solches in Beziehung auf eine andere bekannte Größe ist. Auch die Äußerungen des geistigen Lebens endlicher Geister, z. B. unsre Vorstellungen, Willensakte und Empfindungen unterliegen der diskreten Quantität, der Zahl. In sofern man aber auch die Unendlichkeit eine Quantität nennen will, was aber immer ein uneigentlicher Ausdruck dafür ist, kommt auch Gott eine Quantität, nämlich die Unendlichkeit, zu.

Endliches Seiendes setzt ein unendliches voraus, aus dem es hervorgegangen ist, und dieses kann nur Eins sein, wie das Endliche Vieles. Mit den Vielen ist auch das Eins gesetzt, dessen Viele sie sind, und da die Vielen zugleich nothwendig endlich sind, so setzen sie nicht nur ein einiges, sondern auch ein unendliches Seiendes voraus.

Das Seiende — es mag Eins oder mehrere, unendlich oder endlich sein — ist unabhängig und selbstbestehend, und zwar das Eine unendliche Seiende, als das Urseiende, absolut, das endliche aber relativ, d. h. abhängig von dem Urseienden, unabhängig von unserm Denken, d. h. es ist, wir mögen es denken oder nicht; es ist Realität, nicht bloße Vorstellung, Gedankending. Daß dem also ist, beweist unser Wissen, denn das Erkennen ist erst da möglich, wo der Erkennende einen Gegenstand für sein Erkennen hat, und erst wo dieses schon da ist und in Beziehung zu dem Geiste tritt, ist das Wissen möglich. Das Objekt muß für sich da sein, eh es für das Subjekt da sein kann, denn das Einwirken des Objekts auf das Subjekt geht dem Erkennen voran und sobald das Subjekt dem Objekt entgegentritt, findet es dasselbe bereits vor. Wo also mehrere (endliche) Seiende sind, da können sie zunächst

von einander und müssen zuletzt von dem Einen (unendlichen) Seienden abhängig sein.

Ein wesentlicher Ausdruck des Selbstbestandes des Seienden ist, daß es nicht wieder sogleich aufhört zu sein, sondern fortdauert. Nicht Alles zwar, was da fortdauert, ist selbstbestehend. Der Gedanke, als unselbständige Äußerung von der Thätigkeit des Geistes, sogar ein Traum, ein Schatten, kurz jede Äußerung eines Selbstbestehenden, ist: aber was selbstbestehend ist, dauert fort. Das Maß dieser Dauer ist die Zeit, die daher immer nur eine endliche sein kann. Die Zeit ist eigentlich das Nichts, dem Seienden und der Thätigkeit desselben, dem Geschehen gegenüber gehalten, und der Begriff derselben entsteht, indem der Gedanke die Fortdauer des Seienden und Geschehens auf das Nichts überträgt und sich Nichts im gleichen Sinne fortdauernd denkt, als das Seiende und das Geschehen fortdauert. Die Dauer in ihrer Unendlichkeit gedacht ist die Ewigkeit. Da aber die Ewigkeit in jeder Beziehung das Gegentheil von der Zeit ist, und da, was in der Zeit, zeitlich, ist, veränderlich und vergänglich ist, so ist das Ewige, als Gegentheil des Zeitlichen, das Unveränderliche und Beharrende. Wenn wir aber fragen: wann schuf Gott die Welt? so ziehen wir Gott in die Zeit hinein. Die Zeit, wie der Raum entstand erst mit der Schöpfung, mit dem Entstehen von Dingen, die außer einander sind und in denen Successionen vor sich gehn. Wo etwas ist, fortdauert und geschieht, da wirft dieses den Schein eines Seins, einer Fortdauer und eines Geschehens in das hinter ihm liegende Nichts: aber erst da ist dieser Widerschein möglich, wo ein Seiendes ist, welches ihn wirft. Nicht zu einer Zeit also entsteht das erste Seiende, sondern indem es entsteht, ist etwas da, was in dem Geiste dessen, der es erkennt, einen solchen Schatten auf das hinter ihm liegende Nichts werfen und dasselbe dadurch zu einer Vergangenheit stempeln kann. Vor der Schöpfung gab es für Gott keine Beziehung zur Zeit und zum Raume, indem weder Zeit noch Raum da war. Es kann daher eben so wenig gefragt werden, was Gott vor der Schöpfung gethan habe, als wo er gewesen sei? denn dieses Vor ist die Projektion der Linie der Zeit in die Zeitlosigkeit hinein, also ein verkehrtes und sinnloses Unternehmen. Nicht an Gott, in welchem nichts succedirt, sondern in welchem Alles zumal ist, können wir die Successionen in der Welt abmessen. Diese haben nur in dem Geschehen an den endlichen Dingen ihr Maß. Daher gibt es für Gott und in Bezug auf Gott keine Zeit, wohl aber gibt es für Gott in Bezug auf die Welt eine Succession; denn als

endlich succediren die Dinge, und vor Gott sind sie, wie sie an sich sind, d. h. auch succedirend. Alles aber was endlich ist, Körper, endliche Kraft, endlicher Geist, dauert fort, ist in der Zeit oder zeitlich. Alles Endliche, was nicht in der Zeit wäre, wäre im Moment, dem mathematischen Punkt der Zeit und verschwände daher in eben demselben Augenblick, wo es entsteht. Die Beziehung des endlichen Geistes zur Zeit ist eine weit nähere, als die zum Raume, weil im Geist, dem wirksamen, ein beständiges Geschehen und die Zeit die Doppelgängerin des Geschehens ist. Die Beziehungen des unendlichen Geistes zur Dauer ist mit dem Wort ewig ausgedrückt. Gott ist aber in jeder Bedeutung des Worts der Ewige.

Es kann also kein von ewig her seiendes Endliches geben, denn das Endliche ist aus Gott, und was aus Gott, dem Unendlichen, heraus ist, und folglich endlich wird, fällt auch in die Zeit, die, wie gezeigt worden, eine der nothwendigen Erscheinungsweisen des Endlichen ist. Die Welt ist selbst endlich im Raume und besteht aus Endlichem. Endliches muß aber einen Anfang haben. Mit dem Augenblick aber, wo die Schöpfung der ersten Weltkörper anfing, wo der Eine unermeßliche Urstoff anfing, sich in einzelne Massen zu dirimiren, fing auch die Zeit, die Succession an, und seitdem sind allerdings so und so viele Jahrtausende und Jahre verflossen.

Die Negation des Seienden ist das Nichts. Wir können aber das Seiende, überhaupt das zu Erkennende, wegdenken, und indem wir das thun, können wir über die vor dem Bewußtsein stehende Leere, die durch das Wegdenken oder Abwesenheit entsteht, reflektiren und sie zum Gegenstand unsers Wissens machen. Diese Leere ist eben das Nichts. Allein dieses Nichts wird gedacht, und indem wir es denken, bekommt es eben dadurch ein Sein, nämlich als Gedachtes. Es kann also in diesem Sinne vom Sein des Nichts geredet werden. Der Ausspruch Hegels aber: „das Sein ist gleich Nichts", kann weiter nichts bedeuten, als daß man beim Sein von dessen Inhalt, von dem, was von ihm prädicirt wird, absehen und von ihm nichts prädiciren kann. Dann ist es zwar allerdings richtig, daß man in dem Falle nichts prädicirt hat; allein darum das Sein gleich Nichts setzen, weil man von ihm, von seinem Inhalte nichts prädicirt hat, ist doch, zumal wo man damit ein philosophisches System begründen will, eine bedenkliche Zweideutigkeit.

Das Nichts der Körperlichkeit gegenüber gedacht, oder die Projektion des Gedankens in die Leere, in das Nichts, ist der Raum. Der Körper ist ausgedehnt, und so entsteht der

Begriff des Raumes, indem der Gedanke die Ausdehnung im Körper auf das Nichts überträgt. Dieser Begriff hat sprachlich eine doppelte Bedeutung. Zunächst bedeutet er die begränzte Leere, die ein bestimmter Körper, als weggedacht, zurückläßt, und hier wird also das Nichts dem bestimmten Körper gegenüber gehalten, dann aber wird er als die Leere den Körpern in abstracto, der Körperlichkeit überhaupt gegenüber gedacht. Diese letztere Bedeutung ist die allein metaphysische, und mit der haben wir hier allein zu thun.

In diesem Sinne des Worts ist der Raum unendlich, weil er Nichts, weil er das Gegentheil vom Seienden ist. „Der Raum schnappt nicht ab, wo das Seiende aufhört". Es gibt daher nur drei unendliche: das Eine Seiende, die Ewigkeit und das Nichts. Von diesen ist aber letzteres einerseits ein Gedankending, ein gedachtes Unendliches, andrerseits, als objektives, eben das Nichts, d. h. objektive Abwesenheit eines vor dem Bewußtsein stehenden Gegenstandes und die Projektion des Gedankens in diese Leere. Das Nichts kann daher weder als dieses noch als jenes das unendliche Seiende verdrängen. Das Nichts hingegen wird von diesem verdrängt und zwar nur in objektiver Hinsicht, (denn wo Etwas ist, ist das Nichts nicht), nicht aber als Gedankending. Wie das Nichts überhaupt, so ist das auf die Körperlichkeit bezogene Nichts, der Raum, als ein objektives Nichts zu betrachten. Der Gedanke, der da gewohnt ist, überall sich Körper vorzustellen, und ihre Ausdehnung zu durchmessen, projicirt sich grade so, wie er es den Körpern gegenüber gewohnt ist, und da ihn nichts in dieser Projektion hemmt, so entsteht ihm dadurch der Begriff des unendlichen Raumes.

Alles Körperliche ist räumlich. Dieses heißt aber nur soviel, daß das Körperliche eine Ausdehnung hat, was nur eine Tautologie ist. Alles aber, was endlich ist, auch die ihrer unbewußte Kraft, z. B. die elektrische, hat eine Beziehung zum Raume und eine bestimmte Sphäre ihrer Wirksamkeit, ohne darum stereometrisch meßbar zu sein. Beim endlichen Geiste findet nur die Raumbeziehung Wo Statt, aber ohne Abgränzung im Raume. Der Geist ist Kraft und ist daher da, wo er wirkt. Die Frage Wo? auf den absoluten Geist bezogen, hat zur Antwort überall. Als die immanente Ursache von Allem, was ist, ist Gott überall, wo Etwas ist. Wir sehen also, daß die Raumbeziehung in dem Grade abnimmt, als etwas sich über das Körperliche erhebt.

Die Frage, warum alles Körperliche im Raume sein müsse, ist ohne allen Sinn, denn der Raum ist das Nichts, der Körper-

lichkeit gegenüber, und mithin löst sich diese Frage in die auf: warum müssen die Körper Körper sein? Wohl aber muß gefragt werden: warum müssen Körper sein, und warum muß der endliche Geist einen Leib als seinen Gegensatz haben? und diese Frage, obgleich eine teleologische, kann schon hier ihre Erledigung finden. Körper müssen sein, weil die Welt erst durch den Prozeß der Verendlichung entstanden ist und entstehen kann. Erst der Gegensatz schuf die Welt. Dieser mußte aber ein vollkommener, d. h. der eine Pol desselben das Gegentheil des andern sein. Auf der einen Bewußtes, auf der andern Unbewußtes, — Wissendes, nur Gewußtes, — Geist, Gegentheil vom Geist, also Körperliches. Gott setzt sich die Welt endlicher Geister gegenüber, diesen aber, als Geistern, mußte wieder ihr Gegentheil gegenüber stehen; denn endlicher Geist, dem unendlichen Geiste gegenüber, ist noch kein vollkommener Gegensatz, und erst durch einen vollkommenen Gegensatz ist das Wissen, als erste Bedingung des geistigen Lebens für den endlichen Geist möglich. Denn ihm muß ein Außen gegenüber stehen als Bedingung seines Erkennens und Wissens. Das nächste Außen ist ihm der Leib und das Resultat dieses Gegensatzes ist das unmittelbare, unreflektirte Selbstbewußtsein. Das vollkommene Gegentheil des Geistes ist das Körperliche, und dieses mußte, als das Erzeugniß des welterschaffenden Gegensatzes endlich sein. Auf der andern Seite durfte aber die Endlichkeit nicht bis zum Punkt, zum räumlichen Nichts, fortgehen, sondern mußte zwischen diesen Gränzen: Unendlich und Punkt schweben. Das also zwischen beiden Schwebende und dem Geiste vollkommen Entgegengesetzte ist das Körperliche. Hier war nicht Nichts, sondern Etwas nöthig, und dieses Etwas ist der Körper. Auf diese Weise mußte der Körper, der Gegensatz des Geistes, Ausdehnung haben, und ohnehin ist er erst dadurch der vollkommene Gegensatz des Geistes, daß er eine Beziehung nach außen, Theile außerhalb hat, während der Geist eine Beziehung auf sich selbst, Bewußtsein, hat.

Die Zahl und das Jetzt entspricht dem Punkte, die Zeit, mit ihren beiden vom Punkt des Jetzt getrennten Dimensionen des Vergangenen und Künftigen, der Linie, das Geschehen der Fläche und der Raum dem Körper. Das Geschehen ist nämlich gleichsam die Zeit mit dem Raume multiplicirt. Jedes Geschehene ist ein Verlauf in der Zeit, tritt es aber in die Erscheinung und wird es ein äußerliches (Geschichte), so breitet es sich an der Linie der Zeit aus, so wie die sich in jeder andern Richtung, als in ihrer eigenen, fortbewegende mathematische Linie die Fläche gibt. Der

Raum hat also dieselben Dimensionen als der Körper, und das darum, weil er dessen Negation und Doppelgänger ist. Wenn es aber eine Welt gäbe, wo die unkörperlichen Bewohner derselben nur Flächen kennten, so würde auch der Raum für sie nur zwei Dimensionen haben.

Das Universum ist, wie groß es auch sei, räumlich endlich, denn einmal ist es Etwas, und Etwas ist ein vom Gedanken umspannter Theil des unendlichen Seienden, also Endliches (nur Gott, das Nichts und die Ewigkeit sind als unendlich nicht etwas) und dann ist es Gewordenes und alles Gewordene ist endlich. Die Welt, das Universum ist also eine im gränzenlosen Ocean des Nichts schwimmende Insel, und nur wo die Welt ist, da ist auch ihr immanenter Grund, Gott, wo aber Nichts ist, da ist Gott nicht. Denn Gott kann nirgends sein, ohne wirksam zu sein, und wo Gott wirksam ist, da kann das Nichts nicht mehr bestehen. Wo es noch keine Welt gab, da war außer Gott eben nichts da.

So wie man den Ort der Welt im unendlichen Raume nicht angeben kann, indem kein zweiter Ort außer ihm ist, auf den er bezogen werden könnte, so kann auch nicht bei dem Einen Seienden, sondern erst bei mehrern Seienden von Relationen die Rede sein. Solche Relationen sind unter andern Inhalt (in Beziehung auf die Form), Form (in Beziehung auf den Inhalt), Größe (in Beziehung auf eine andere). Ferner Zustand, Lage, Anzahl und das Verhältniß zwischen Ursache und Wirkung. Die Lage ist die räumliche Beziehung des einen Seienden zum andern, der Zustand ist, wie das Seiende sich in der Dauer zu dem Jetzt und das Jetzt zu dem Vergangenen u. s. w. verhält. Diese Relation ist aber entweder bloßes Sein oder Geschehen. Der Ausdruck des bloßen Seins ist Ruhe, der des Geschehens Veränderung. Der Ausdruck des körperlichen Geschehens ist Bewegung, der des geistigen Leben, das wieder Empfinden, Wissen und Denken oder Wirken ist. Die dem bloßen Sein und dem Geschehen gemeinschaftliche Relation ist das Beharren. Das bloße Sein kann beharren bloßes Sein zu sein, das Geschehen kann beharrend in derselben Weise geschehen. Der Übergang aber aus dem bloßen Sein in das Geschehen oder aus einer Art des Geschehens in die andere ist Veränderung.

Ebenso hat alles Endliche seine Anzahl, ist Eins oder Mehreres. Die Zahlenreihe entsteht aber nicht durch successive Addition der Einheit zu sich selbst, denn da bliebe immer die Frage unbeantwortet, wie vielmal denn die Einheit genommen werden soll? sondern weil die eine zu zählende Menge dreimal, die andere

siebenmal die Einheit hat, bezeichnen wir sie als drei und sieben. Der Gegensatz des Endlichen mit anderm Endlichen macht es zählbar. Die Beziehung Gottes zur Zahl ist in dem Satze ausgesprochen: Gott ist Einer und Alles (nicht pantheistisch: Gott ist das All). Dieses ist aber Gott, in sofern er die Ursache von allem Seienden, aller Position ist. So sinnlos es aber wäre, Gott zur Ursache des Nichts zu machen, so unsinnig wäre es, ihn zum Urheber des Negativen, des Verkehrten und Bösen in der sitlichen Welt zu machen, denn dieses besteht eben in der Gott-losigkeit, in der Beziehungslosigkeit von Etwas zu Gott. —

c. Das Sein (*Εἶναι*).

Seiendes, *ὄν*, setzt sein, *εἶναι*, wie das Wirkliche seine Möglichkeit voraus. Seiendes und Daseiendes ist eine Quantität, sein aber eine Qualität, und zwar die ursprüngliche, einfachste.

Hier ist zu betrachten 1. das Sein selbst und zwar a. als die Qualität schlechthin zu sein, b. als die Etwas zu sein und c. als die da zu sein; 2. die Weisen des Seins und zwar a. das Mögliche, Wirkliche und Nothwendige, b. das Zufällige.

Die Qualität schlechthin zu sein ist das Nichtsein des Nichtseins, die Qualität Seiendes zu sein, die einfachste Qualität. Negativ ausgedrückt ist das Sein die Qualität, zurückgedrängt „jusqu'à la mer" des Nichts, der letzte Schritt der Qualität, eh sie in das Meer des Nichts fällt. Hier ist nicht mehr die Rede davon, Etwas zu sein, oder das und das zu sein, oder da zu sein, sondern nur von der ganz einfachen, kahlen Qualität des Seins. Aber auch nur sein, *εἶναι* und *τὸ εἶναι* ist das Sein schlechthin, z. B. in dem Satze: Sein kommt Gott zu, d. h. die Qualität Seiendes zu sein kommt Gott zu. Hingegen prädicirt schon der Satz: Gott ist nicht bloß die Qualität Gottes zu sein, sondern auch das Dasein Gottes, wie schon der Sprachgebrauch beweist z. B. il Y a un Dieu.

Die Qualität Etwas zu sein. Alles, was sein soll, muß Etwas sein. Etwas sein ist der Übergang des Seins ins Dasein, die erste, dürftigste Gegenständlichkeit des Seins. Wo von einem Gegenstande des Erkennens ausgesagt wird, er sei etwas, da wird damit nur angedeutet, der Gedanke habe von dem Gegenstande Besitz genommen, aber er wird noch nicht als erkannt und bestimmt, noch als vollkommen hervorgetreten ins Dasein bezeichnet. Der Gedanke tappt noch an ihm herum, und hat ihn zwar, ohne aber zu wissen, was er an ihm hat. In diesem Sinne ist auch das

unendliche Seiende, Gott, Etwas, nicht aber als ein vom Gedanken umspannter Theil des unbestimmten Gedankenobjekts überhaupt.

Die Qualität da zu sein. Das, was die Qualität hat, Etwas zu sein, ist Seiendes, welches, wenn der Geist es soll erkennen können, da sein muß. Es kann mithin nur in sofern von Etwas die Rede sein und dieses kann nur in sofern seinem Inhalte nach erkannt werden, als es da ist. Dasein, Existenz, ist daher die Qualität des Seienden, zufolge welcher es nicht bloß in sich beharrt, sondern aus sich in die Erscheinung hervortritt. Es ist aber ein Unterschied, ob etwas sinnenfällig ist, die Qualität hat, da zu sein, oder ob es grade für mich da ist, in den Bereich grade meiner Sinne gekommen ist. Ersteres genügt zum Dasein.

Das Sein ist nur möglich als die Qualität, nicht Nichts zu sein, das Etwas Seiende muß erst möglich sein und der Übergang aus Sein in Etwas sein ist Wirklichkeit. Das Daseiende muß möglich und wirklich sein und nicht auch nicht oder anders sein können. Als solches ist es nothwendig. Was da ist, kann nicht auch nicht sein, sondern folgt nothwendig aus dem Vorhergehenden und zwar so, daß Vernünftiges Vernünftiges und Unvernünftiges Unvernünftiges hervorbringt. Es gibt daher kein zufällig Wirkliches, weil das Zufällige immer etwas rein Subjektives ist, und weil, was mir Zufall ist, doch ein nothwendiges Ergebniß des Vorhergehenden ist. Das Verhältniß der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit kann auch, wenn wir hier das Verständniß der Idee anticipiren, also bestimmt werden: Seiendes, Wesen und Idee verhalten sich zu einander wie Wirklichkeit, Möglichkeit (eines Überganges in Anderes) und Nothwendigkeit (der Übereinstimmung zwischen Sein und Erscheinung).

Mit dem Nothwendigen ist auch dessen Gegensatz, das Zufällige gegeben. Das Nothwendige setzt immer den Zweckbegriff voraus. Die physische, wie die geistige Natur ist nur als etwas von Gott Bezwecktes begreifbar. Was nothwendig ist, ist so gesetzt, daß es nicht nicht, oder nicht anders sein kann. Beim Zufälligen fehlt aber dieser Zweck ganz, zwar nicht an sich, aber bei dem, dem etwas zufällt, indem der nichts bezweckt hat. Es ist einmal nur ein individuelles Verhältniß zur Sache, und dann etwas, was mir unbezweckt zufällt. Daher kann das, was als Ergebniß des Ganzen nothwendig ist, mir, in sofern ich entweder nichts oder ein Anderes bezweckte, etwas Zufälliges sein. Der Meteorstein fällt nach nothwendigen Gesetzen, und zwar dann und dann, da und da auf die Erde: allein da ich sein Fallen weder bezweckte, noch berechnete, so ist es mir ein Zufall, wenn er mir auf den Kopf fällt,

indem ich willkürlich spazieren gehe, oder indem die sittliche Nothwendigkeit eines Pflichtgebots mich grade dann auf den Punkt führt, wo er zur Erde fällt. Eine Phantasterei aber, wodurch wir im Grunde nichts erklären, wohl aber uns in die gröbsten Widersprüche verwickeln, ist's, wenn wir das, was mir Zufall ist, als etwas von der Vorsehung für mich Berechnetes und Gewolltes, also mir Bestimmtes setzen, — von ihr Gewußtes mag es immerhin sein. Entweder bestimmte ich mich selbst zu der Handlung, bei der mir etwas Unerwartetes und Unbezwecktes zufällt, und alsdann ist eine Einmischung der Vorsehung unmöglich; denn die Handlung ging dann von mir selbst aus, und was mir dabei zufiel, hatte, obgleich nicht von mir berechnet, in dem Vorhergehenden seinen Grund. Wenn auch Napoleon 1812 nicht nach Rußland gekommen wäre, so wäre der russische Winter darum nicht um einen Kältegrad anders gewesen als er seinem Heere war, und er wurde nicht erst darum ein solcher, weil Napoleon beschloß, zu der Zeit nach Rußland zu ziehen. Sollte hierin etwas Providentielles liegen, so hätte die Vorsehung ihm den ihm sonst fremden Gedanken dieses Feldzugs inspiriren müssen, oder den Gang der Natur mit einemmal also ändern, daß ihn ein ungewöhnlich harter Winter traf. Wenn aber die Vorsehung durch eine geheime Einwirkung auf seinen Willen ihn zu jenem Unternehmen trieb, so kann es ihm nicht imputirt werden, und dann ist der Mensch ein unfreies, keiner Zurechnung fähiges Thier.

Daseiendes ist die Oberfläche der Dinge, Seiendes das, was hinter dieser Oberfläche liegt. Das Sein als Qualität ist der Übergang zum Wesen. Sein ist die einfachste Qualität, das Ist, das Wesen aber zeigt, w a s das Seiende ist. Mit dem Satze: Das Daseiende i st, ist die Metaphysik schon an die Schwelle der Kategorien des Wesens angelangt, mit dem Satze: das Seiende ist so und so beschaffen (tale), hat sie diese Schwelle überschritten.

II. Kategorien des Wesens.

Wir haben den Gegenstand des Erkennens, das zu Erkennende, als Daseiendes kennen gelernt und gefunden, daß dieses ein vom Erkennen unabhängig Seiendes sein müsse. Von diesem W a s geht die Untersuchung zu der Frage über: w i e b e s c h a f f e n dieses Was sein müsse. Das Seiende entspricht dem *Quid*, das Wesen dem *Quale*. Dort wird nur prädicirt, daß A i st, hier wird dem A das Prädikat B gegeben. Das Prädikat ist aber der

Ausdruck der Qualität. Als die erste, die Urqualität des Seienden bezeichneten wir das Sein, und damit ist der Übergang zu dem Wesen gegeben, welches eine Entfaltung der Qualitäten des Seienden ist.

Da die Kategorien des Seins bezeichnen, was das zu Erkennende ist, die des Wesens aber, wie beschaffen jenes Das ist, so geben jene mithin Begriffe, die des Wesens aber Urtheile. Hier wird dem logischen Subjekt sein Prädikat gegeben (synthetisches Urtheil, und zwar, nach Kants Sprachgebrauche, apriorisches). Die Lehre vom Wesen zeigt 1. das Wesen in seiner Entfaltung, 2. das sich entfaltende Wesen in seiner Einheit und 3. das Moviment dieser Entfaltung und die Gesetze derselben.

a. Das Wesen in seiner Entfaltung.

In sofern das Objekt des Erkennens als eine unbewegliche, sich gleiche und ruhig in sich beharrende Sphäre gedacht wird, ist es Seiendes, in sofern aber als der Mittelpunkt, aus dem die unzähligen Radien des Daseins ausstrahlen — die, bis an den erkennenden Geist gelangend, das werden, was wir in der Noetik die Elemente des Objektreflexes genannt haben — ist es das Wesen des Seienden. Das Seiende kann aber als ruhig und gleichmäßig in sich beharrend gedacht werden, denn welche Veränderungen auch an und in ihm vorgehen mögen, so verbleibt es doch immer seiend. Zu diesem Seienden wären wir aber nicht gekommen, wäre es nicht etwas Daseiendes, und dadurch dem Geiste zugänglich geworden. Das Daseiende ist also etwas schon Hervorgetretenes, Gewordenes.

Das Wesen umfaßt aber das ganze Seiende von dessen Wurzel an bis zur äußersten Gränze des Daseins desselben, dem An der Dinge. Diese äußerste Gränze allein und ohne Beziehung auf den Gegenpol betrachtet ist die Erscheinung. Die Erscheinung ist aber nicht bloß Gränze des Seienden, sondern auch Gränzbestimmung. Form, Farbe u. s. w. liegen grade an der Gränze zwischen Subjekt und Objekt. Die Eigenschaften der Dinge sind also an dem Gegenstande, aber für den Erkennenden. Ohne eine so und so gestaltete Oberfläche und ohne die vom Erkennenden unabhängige kosmische Beziehung, welche wir Licht nennen, würde es keine Farbe geben, aber ohne einen Erkennenden und ohne das Gesicht des Erkennenden würde es, bei derselben Gestaltung der Oberfläche und bei derselben kosmischen Beziehung eben so wenig

eine Farbe geben, als es keinen Geruch für das Gehör oder etwas Saures für das Gesicht gibt. Von den Eigenschaften der Dinge kann nur da geredet werden, wo einer ist, der sie erkennt, und es kann vernünftigerweise nicht gefragt werden, wie etwas aussieht, was Niemand sieht. Die Eigenschaften der Dinge sind also zwar, sie mögen nun von einem Geiste erkannt werden oder nicht: allein der Geist muß von ihnen Besitz nehmen, wenn sie zu etwas Aussprechlichem werden sollen. Wenn es kein sehendes Auge, kein hörendes Ohr in der Welt gäbe, so bliebe die Gestaltung und Oberfläche der Dinge genau dieselbe und die Vibrationen der Luft ebenfalls, allein es würde von Formen, Farben und Klängen ohne die Besitznahme und Bestimmung derselben vom erkennenden Geist im eigentlichsten Sinne des Worts nicht die Rede sein. Die Noetik hat uns schon gezeigt, daß wir kein Interesse haben können, jeden Strahl der Erscheinung, d. h. jedes Element des Objektreflexes aufzufassen. Da aber alles Daseiende in einer nothwendigen Beziehung zum Geiste steht, so folgt, daß dieser in seiner Entwickelung im Stande sein muß, jedes Element der Erscheinung, an dem ihm irgend gelegen sein kann, aufzufassen.

Von der Erscheinung ist noch der Schein zu unterscheiden, der die subjektive Auffassung der Erscheinung ist, die daher auch unrichtig und mangelhaft sein kann. Eben so ist sowol vom Scheine als von der Erscheinung noch die subjektive Schätzung der Dinge zu unterscheiden. Wenn ich etwas leicht, klein, rauh nenne, so kann dieß auch ein rein subjektives Verhältniß, und eine Schätzung nach einem Maße sein, welches in mir liegt. Die Metaphysik hat es nur mit der Frage, wie die Dinge an sich sind, nicht aber mit der, wie sie in Beziehung auf mich sind, zu thun.

Um aber zu lehren, was (quales) die Dinge an sich sind, hat die Metaphysik zu zeigen, wie das Seiende zum Dasein geworden und in die Erscheinung tritt. Es gilt, den Prozeß des Werdens darzustellen, und das sich uns kund gebende Seiende in seiner Entfaltung zu begreifen. Die Noetik hat gelehrt, daß das Erkennen erst durch den Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt, d. h. dem Erkennenden und dem zu Erkennenden möglich wird. Einen gleichen Gegensatz finden wir nun im Objekte selbst. Wir erkannten dieses als Daseiendes und fanden, daß Daseiendes Seiendes voraussetzt. Hierin liegt schon ein Gegensatz: Seiendes ist Daseiendes geworden, eine Bewegung und Entzweiung ist in die starre Sichgleichheit des Seienden eingetreten. Wo Daseiendes ist, da ist Seiendes. Wo Seiendes ist, da ist in ihm etwas bewirkt, wodurch es zum Daseienden geworden. In ihm, welches uns bisjetzt als

ein Ruhendes, sich Gleiches erschien, finden wir das Gesetz der Gegensätzlichkeit thätig, und sehen, wie dieses Gesetz, welches schon das Reich des Wissens erschaffen hat, das durchgängig geltende Gesetz der Weltschöpfung und des Lebens ist. Daß der erkennende Geist und das zu erkennende Objekt da sind, und daß dieses in das Bereich von jenem kommt und ihn afficirt, ist die Ursache des Erkennens, und dieses die Wirkung jenes Daseins und Afficirens. Wo wir daher im Objekte etwas Bewirktes finden, nämlich daß es aus Seiendem zu Daseiendem geworden — und nur in sofern ist es erkennbar — da muß, auch im Seienden selbst, eine Ursache sein, welche dieses bewirkt hat. Was wir im Gegensatze zwischen Erkennendem und zu Erkennendem als die Ursache des Erkennens gefunden haben, das finden wir nun in dem als Seiendes erkannten Objekte wieder und zwar als objektive Ursache, als das, was den Gegensatz zwischen Seiendem und Daseiendem bewirkt. Das Seiende ist also die Ursache des Daseienden und dieses die Wirkung von jenem. Auf diese Weise kommen wir zur Einsicht des Kausalitätsgesetzes. Wir erschlichen es nicht, etwa durch Induktion, sondern wir finden das eine von beiden, indem es sich uns kund gibt, und damit haben wir zugleich das andere; denn Ursache und Wirkung gehören so genau zusammen, wie der eine Pol zum andern, so daß eins ohne das andere gar keinen Sinn hat. Wo eins ist, muß auch das andere sein. Denn Ursache ist Bewirkendes, und Wirkung Bewirktes; die Wirksamkeit ist aber kein Gähren und Wallen der bewirkenden Kraft in sich, sondern sie ist die sich ausbreitende und auf Einen Gegenstand gerichtete Thätigkeit der Kraft. Allein sobald eine Kraft ist und folglich wirkt, so kann diese ihre Wirksamkeit keine erfolglose sein; denn eben an diesem Erfolge bewährt sie sich als wirksam, und sie wäre keine, bliebe sie erfolglos, so wie der Druck des Dampfes da aufgehört haben muß, wo der Stempel, ohne daß ein anderes Hinderniß hinzugekommen wäre, aufhört sich zu bewegen. Wo daher ein Wirken ist, da ist auch nothwendig ein Bewirktes, d. h. wo eine Ursache ist, da ist auch eine ihr angemessene Wirkung. Eine Erscheinung hat also an etwas Anderm ihren Grund und ist die Folge davon, oder sie ist die Wirkung einer vorhergehenden und Ursache einer nachfolgenden, denn Ursache ist etwas genau in sofern, als es etwas bewirkt, hervorbringt. Man kann daher nicht sagen: es wird, sondern: A wird, und eben so wenig können wir sagen: A wird schlechthin, sondern: A wird B, d. h. dieses Werden hat eine Ursache A, der eine Wirkung B entspricht. Wo daher ein Werden ist, da ist Etwas, ein Seiendes,

das da wird und zu etwas wird. Das Werden ist nichts Unbestimmtes, aus Nichts Hervorgehendes, sondern das Werden namentlich dieses Seienden. Das Geschehen ist der Übergang des Seienden ins Werden. Geschähe also etwas ohne Grund, so wäre es ein Übergang aus Nichts ins Sein; hätte ein Geschehen keine Folge, so wäre das ein Übergang des Seienden in Nichts. Brächte wieder diese Ursache eine andere Wirkung hervor, so wäre ein Werden die Manifestation eines andern Seienden, denn eine Wirkung kann nur durch eine ihr angemessene und grade sie bewirkende Ursache hervorgebracht werden. Dieser genaue Zusammenhang des Seienden und des Werdens ist die Kausalität. Wir brauchen nur das Dasein des einen zu erkennen, um auch das andere zu haben. Ursache und Wirkung, Wirkung und Gegenwirkung entsprechen einander. Das Eine ist nur die Manifestation des Andern.

Das Wesen geht in Gegensätze aus einander, doch nicht so, daß dadurch die Einheit zu nichte würde. Diese bleibt vielmehr als der eine Pol des Wesens, der Vielheit der Erscheinung, als dem zweiten, gegenüber. (Es besteht hier also ein doppelter, sich durchkreuzender Gegensatz; — das Schema der Quaternität — gleichsam horizontal in dem Gegensatze der Erscheinungen unter sich und vertikal in dem Gegensatze zwischen der Vielheit und der Einheit). Das Wesen nun als Einheit ist Substanz, das in sich Bestehende und Beruhende, quod in se subsistit. Das Seiende ist seinem Wesen nach, von Seiten seines ruhenden Seins betrachtet, Substanz, von Seiten des Werdens aber, des Herausgehens aus sich betrachtet, Kraft. — Die Manifestation der Kraft von Seiten ihrer teleologischen Bestimmung ist das Geschehen. Das Werden aber ist die Substanz in ihrem Flusse. Alle Substanz ist Kraft und Kraft ist das Leben der Substanz. Nichts ist in sich, was nicht thätig wäre. Auch die Materie, obgleich gebundene Kraft, ist wenigstens als Schwere und als anziehend thätig. Der Gegensatz von der Substanz ist nicht die Accidenz, denn diese ist eine durchaus unwissenschaftliche Bestimmung, indem sie etwas rein Subjektives ist, eine unbezweckte, zufällig hinzukommende Bestimmung. Vielmehr ist dieses Gegentheil die Erscheinung als die Manifestation der Substanz. Jener Mann, der mit mir redet, ist Substanz, seine Rede ist es aber nicht, sondern eine der Erscheinungsweisen dieser Substanz. Diese Manifestationen sind doppelter Art, einmal bleibende, wenngleich sich verändernde, z. B. Gestalt, Farbe u. s. w. und dann von der Substanz sich ablösende, z. B. Bewegung, Klang u. s. w.

Das Wesen ist kein ruhendes Sein, sondern ein die Nothwendigkeit seiner Entfaltung in sich tragendes Vermögen. Da Seiendes Daseiendes wird, und da diese Wirkung, der Übergang, eine Ursache, das Wesen, haben muß, so muß in dem Wesen das Vermögen dieses Überganges liegen, d. h. das Wesen muß das Vermögen haben also hervorzutreten, und dieses Vermögen, diese Möglichkeit sehen wir in der Erscheinung wirklich geworden. Verwirklichtes Vermögen ist aber Kraft. Vermögen verhält sich zur Kraft, wie Möglichkeit zur Wirklichkeit. Was wirklich werden soll, muß zuerst möglich sein. Im Seienden liegt also ein Vermögen, welches, wirklich geworden, die Kraft ist, die das Seiende zum Dasein treibt, und das Seiende als dieses Vermögen, also die Nothwendigkeit seiner Entfaltung in sich tragend, ist das Wesen. Dieses liegt schon sprachlich in dem Worte Wesen. (Er treibt da sein Wesen. Er macht davon viel Wesens. Das böse Wesen u. s. w.) Das Wesen muß also Kraft sein, und die Kraft ist das Moviment der Entfaltung des Seienden. Weiter können wir aber dieses Moviment hier nicht bestimmen. Wir können ihm nur seinen bestimmten Namen geben, indem wir es Thätiges, Kraft nennen. Damit haben wir aber nichts Neues in diese Bestimmung hineingetragen, denn in dem Begriffe: Thätiges, Kraft, liegt gar nichts mehr, als in dem Begriffe: Wirken.

Da also alles Daseiende Seiendes ist, da das immanente Wesen alles Seienden dieses ins Dasein treibt, und da das Wesen an sich Kraft ist, so folgt, daß Alles, was ist, Kraft ist. Die Thätigkeit der Kraft ist aber das Leben.

Da die Kraft, in sofern sie eine endliche ist, im Raume ist, so muß auch die Thätigkeit derselben eine räumliche sein. Denken wir uns aber alles Seiende von dem gröbsten Körperlichen an bis zum Geist in eine Reihenfolge gestellt, so muß, da die Äußerungen des Geistes, bis auf das abstrakte Wo, nichts mit dem Raume zu thun haben, die Beziehung der Kraft zum Raum in dem Grade abnehmen, als die Kraft zum Geist hinaufsteigt. Die Wirksamkeit der Kraft ist aber als ein Hinausgehen über sich, und zwar als eine allseitige Expansion nach jeder Richtung hin zu denken. Es ist kein Grund vorhanden, warum sie, sich selbst überlassen, nur in Einer Richtung sich expandiren sollte. Indem aber die allseitige Expansion der Kraft nach jeder Richtung hin erfolgt und indem wir den Gegensatz als das Moviment alles Lebens erkannt haben, ist die eine Richtung der Gegensatz von dem entgegengesetzten. Wenn aber die Kraft auf diese Weise nicht ganz aus einander fliegen, sondern in ihr etwas Bleibendes, sie Zusammenhaltendes

sein soll, so können wir dieses nicht anders, denn als eine Beziehung der entgegengesetzten Richtungen der Kraft auf einander denken. Auf diese Weise kommen wir zur polaren Spannung der Gegensätze in der Kraft und zu ihrer Wechselbeziehung auf einander. Die Kraft muß sich also überall polarisiren und die Welt durch die Polarisation der Kraft und die Wechselbeziehung der entgegengesetzten Momente derselben auf einander geworden sein.

Die Kraft ist gebundene oder freie, ihrer unbewußte oder bewußte. Die Materie ist gebundene, ihrer unbewußte Kraft. Dann kommen die ungebundenen, freien, ihrer unbewußten, eigentlich also zu nennenden Kräfte. Die freie ihrer bewußte Kraft ist Geist.

Da Alles, was ist, Kraft ist, so muß auch die Materie ihrer innersten Natur nach Kraft sein. Ein Grundstoff, aus dem alles Körperliche entstanden ist, ist da, und das Dasein dieser allgemeinen Materie läugnen, hieße das Dasein des Eisens läugnen, und nur das Dasein der Messer, Scheeren u. s. w. zugeben. Ist die Materie aber da, so dürfen wir nicht bloß, wir müssen fragen, woher sie sei. Eine ewige Materie (Chaos) neben Gott annehmen ist ein so schlechtes spekulatives Beginnen, daß es keiner Widerlegung werth ist. Zu sagen, Gott habe die Materie aus Nichts erschaffen, ist wieder eine so jedes Grundes entbehrende, nicht nur unwissenschaftliche, sondern wissenschaftswidrige Behauptung, daß auch sie weiter keine Berücksichtigung verdient. Es bleibt daher weiter nichts übrig als zu sagen, die Materie sei aus der Kraft entstanden und das Resultat von entgegengesetzten (in der Regel) unauflöslich gebundenen und einander spannenden Kräften. Weiterhin, bei der Frage von der Unzerstörbarkeit der Materie, wird ein Umstand zur Sprache kommen, der für den Ursprung der Materie aus der Kraft zeugt. Welche aber diese Kräfte sein mögen, kann uns hier wenigstens gleichgültig sein. Das ist schon keine metaphysische, sondern physikalische Frage. Diese innige Gebundenheit der die Materie konstituirenden Kräfte macht, daß sie sich nicht mehr als Kräfte manifestiren können. Nur in dem Widerstande, der Schwere und der Anziehung verräth die Materie noch ihren Ursprung aus der Kraft. In Beziehung auf die Anziehung aber sei hier vorab bemerkt, daß sie nicht der Materie ausschließlich, sondern überhaupt der Substanz zukommt, und zwar darum nicht der Materie weil sie Materie, sondern weil sie Substanz ist, was auf eine höhere Geltung der Anziehungskraft, wovon später, hinweis't.

Was die Theilbarkeit der Materie betrifft, so können wir, als Endlich und in den Gränzen der Endlichkeit eingeschlossen, sie nicht ins Unendliche theilen, sondern nur sie als ins Unendliche getheilt denken. Hinsichtlich der Undurchdringlichkeit der Materie kann eine zweite Materie denselben Raum, den die erste einnimmt, nicht zugleich einnehmen. Wohl aber können Kräfte, sowol ihrer bewußte als unbewußte, z. B. die Wärme, oder der mit einem Leibe verbundene Geist, denselben Raum einnehmen, den die Materie einnimmt.

Die dynamische und atomistische Ansicht von der Materie scheinen mit einander vereinbart werden zu können. Kräfte konstituiren die Materie; allein indem diese durch gegenseitige Bindung zu Materie erstarren, granuliren und krystallisiren sich die einzelnen Theile der Materie. Die Attraktion und Repulsion, welche die ganze Materie konstituirt, setzt sich aber bei ihr in ihren einzelnen Theilen fort und bildet dadurch, und zwar durch ihre einzelnen fortgesetzten Schwingungen, die einzelnen Atome oder Molekules.

Gewöhnlich gilt die Unvergänglichkeit der Materie als ein Axiom. Uns scheint dieses nicht so ausgemacht zu sein. Denn einmal könnte es ja sein, daß z. B. ein Weltkörper seine Bestimmung für die denselben bewohnende Geisterwelt erreicht hätte. In dem Falle wäre er, da, wie die Teleologie zeigen wird, das Körperliche in sich selbst keinen Zweck hat, und in sofern er ohne Störung aus dem Komplex des Ganzen wegfallen könnte, der Vernichtung geweiht, und Gott brauchte dann nur von ihm zu abstrahiren, wie der Dichter oder Musiker von einem nur in seinem Gedächtniß vorhandenen Gedicht oder Tonstück, und der Weltkörper wäre nicht mehr. Außerdem ist es noch gar nicht ausgemacht, ob nicht täglich und stündlich Materie vergeht. Denn es ist mehr als bloß wahrscheinlich, daß das im Organismus vorhandene Kapital von Kraft durch die Thätigkeit dieses Organismus und durch willkürliche Bewegung (körperliche Arbeit) bald erschöpft würde, wenn nicht der Organismus im Stande wäre, unaufhörlich neue Kraft zu produciren. Und zwar muß dieses durch eine Art von Sublimation der Nahrungsstoffe, die der Organismus in sich aufnimmt, geschehen, wodurch denn gebundene Kraft, Ponderabilien in freie Imponderabilien verwandelt werden. Dieses würde denn den Ursprung der Materie aus der Kraft beweisen. Anders ist auch nicht abzusehen, wie der Organismus dadurch, daß er Stoffe in sich aufnimmt, den kontinuirlichen Verbrauch seiner Kräfte ersetzen könnte.

Alle nicht gebundene Kraft ist freie, d. h. solche, die sich als Kraft manifestiren kann. Als solche nennen wir beispielsweise die magnetische und elektrische Kraft, Licht und Wärme, diejenige, welche den thierischen Organismus in Thätigkeit erhält und endlich die aus diesem beim Wirken auf äußere Gegenstände emanirende Kraft. Die freie Kraft ist die Ursache und Bedingung der Bewegung und des Geschehens. Es gibt auch latente Kräfte. Die, welche die Materie konstituiren, sind solche. Von latenter Kraft ist aber die Bedingung einer Kraft, die Möglichkeit einer Kraftäußerung wohl zu unterscheiden. Im Schießpulver liegt keine andere latente Kraft als die jede andere Materie konstituirende, wohl aber die Möglichkeit der Kraft. Was die Gebundenheit der Kraft an ihr Substrat betrifft, so scheint wenigstens das Licht und dessen Quell, der Weltäther, an kein solches gebunden zu sein, es sei denn, daß die Welt selbst als das Substrat des Lichts betrachtet werden muß. Das Licht scheint vielmehr nur das Ergebniß von dem Gegensatz und der Spannung zwischen dem Centralkörper und den aus ihm herausgesetzten Körpern zu sein. Alle übrigen Kräfte aber, sowol die kosmischen, nämlich die Anziehung und die Schwere, als die unserer Erde individuell angehörigen Kräfte, sind an ein Substrat gebunden und würden ohne ein solches in Nichts verfliegen. So sind Electricität und Magneticität an die Materie überhaupt, so die im Menschen wirkende Kraft an den Leib gebunden. Hier werden der Materie freie Kräfte angehängt, und zwar bald dauernd, z.B. die magnetische Kraft, bald vorübergehend, wie dem von meiner Hand geworfenen Steine.

Ein Substrat, in welchem mehrere in Wechselspiel mit einander gesetzte Kräfte wirken, macht mit diesen zusammen einen Organismus aus. So ist ein Sonnensystem durch die Schwere und Anziehung, so die Pflanze durch die in ihr wirkenden vegetativen Kräfte ein Organismus. Ein vollkommener und vorzugsweise so zu nennender Organismus ist erst der, dessen Moviment der Geist oder doch ein Analogon von Geist ist: menschlicher, thierischer Organismus. In jenen unvollkommenen Organismen werden die Kräfte dem Stoffe von der allgemeinen Naturkraft angehängt, in den vollkommenen haben sie an dem Geist oder dessen Analogon den Born, dem sie entströmen. Mit Recht ist aber bemerkt worden, daß die Begriffe des Organismus und Mechanismus nicht als zwei neben einander bestehende, von einander getrennte Gesetze der Erscheinung betrachtet werden können. Das Organische ist vielmehr niemals etwas Anderes, als eine bestimmte Richtung und Kombination des Mechanischen, und Alles ist auch

im Organischen rein mechanisch, außer dem Anfange dieses Mechanismus. Wo es daher zum Leben kommt und wo das Leben ein Resultat von dem Gegensatze des Geistigen und Leiblichen ist, da kann dieses Leben, in sofern es im Leiblichen auftritt, und daher durch die Bewegung der Massen bedingt wird, nichts davon dispensiren, sich vorher allen Gesetzen des Mechanismus zu unterwerfen.

Die Philosophie würde keinen Geist konstruiren können, wäre kein Geist da und dadurch erkennbar. Sie muß sich daher nicht das Ansehen geben, als könne sie erkennen, wenn nicht das zu Erkennende ihr gegeben wäre. Ihre Aufgabe ist nicht, das Gegebene zu ignoriren oder zu läugnen, sondern zu begreifen. Den daseienden Geist aber, sowol den absoluten als den endlichen, haben wir als eine ihrer selbstbewußte Kraft zu denken. Damit ist aber weiter nichts gesagt, als daß der Geist ein seiner bewußtes Thätiges sei, und hier ist weiter keine andere als diese allgemeine vage Formel möglich. — Als ihrer bewußte Kraft ist der Geist der Quell aller Kraft, und zwar ist der absolute Geist der Quell nicht nur aller ihrer selbst unbewußten Kräfte, der gebundenen wie der freien, sondern auch der als ihrer bewußte Kraft sich manifestirenden endlichen Geister. Eben so ist der endliche, menschliche Geist der Born aller im Menschen wirkenden und bei dem menschlichen Wirken emanirenden Kräfte. Dieses soll seines Orts weiter begründet werden.

Über die in der Entfaltung des Seienden thätigen Gesetze müssen wir uns mit dieser kurzen Andeutung begnügen, indem die Entwickelung dieses Moments bei uns nicht weiter gediehen ist und sich hier gewaltsam keine Reife erzwingen läßt. Die Übersicht dieser Gesetze mögen ein Hinblick auf die metaphysische Bedeutung der logischen Grundgesetze einleiten.

Zwischen den beiden Gliedern des Gegensatzes besteht eine Gleichheit. Das Seiende muß in die Erscheinung aufgehen; denn sonst gäbe es, was wir keinen Grund anzunehmen haben, ein doppeltes Seiendes, eins, welches von dem Prozeß des Werdens unafficirt im Grunde liegen bliebe, und eins, welches in diesem Prozesse bis zur Erscheinung fortgeht. Das ganze Seiende setzt sich ohne Rückstand sich selbst entgegen, d. h. tritt ganz in die Erscheinung, so daß nichts übrig bleibt, was nicht aus seinem Grunde hervorträte. So viel im Satze oder Grunde ist, ist auch im Gegensatze oder der Erscheinung. Dieses weis't logisch auf das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten hin. Sobald also etwas ist, so ist es nicht Nichtseiendes; sobald etwas nicht ist, so ist es nicht Seien-

des. Sein und Nichtsein füllen also das gesammte Gebiet des Möglichen aus, so daß jedweder Gegenstand des Denkens nur eins von beiden sein kann, A oder nicht = A. Logisch heißt dieses: Wenn der Geist einen hinreichenden Grund hat, einem logischen Subjekte das Prädikat A nicht zu geben, so weiß er, daß ihm das Prädikat nicht = A nothwendig zukommt und umgekehrt.

Hieraus folgt, daß zwischen dem Seienden in seinem Grunde und in seiner Erscheinung kein Widerspruch sein kann. Es ist dasselbe Seiende in dem Einen wie in dem Andern, und die Erscheinung kann ihrem Grunde nicht widersprechen. Hieraus lassen sich die logischen Gesetze des Nichtwiderspruchs und der Identität ableiten.

Wo etwas geschieht, da wird etwas bewirkt. Das Bewirkende, der Grund, die Ursache, ist die die Einheit dirimirende Kraft; das Bewirkte, die Folge, die Wirkung, ist das Dirimirte. Diese Gegenseitigkeit ist das durchgängig geltende Gesetz der Kausalität.

Was im Reiche des Seins Gesetz der Kausalität heißt, heißt im Reich des Denkens Gesetz des zureichenden Grundes. Es besteht darin, daß der Geist, der als seiend dem Grundgesetze des Seins, dem der Kausalität, unterworfen ist und an Gott den Grund seines Daseins hat, auch als denkend, und überhaupt in seiner Thätigkeit demselben getreu bleibt, d. h. daß er als frei sich selbst Kausalität ist und ohne Grund nichts setzt oder aufhebt.

In der Wechselbeziehung der Gegensätze auf einander liegt, daß das vom Urseienden getrennte endliche Seiende eine Zurückbeziehung auf dieses hat, und daß die Gegensätze, in welche auch das endliche Seiende auseinandergeht, dieselbe Zurückbeziehung auf die Einheit haben, deren Gegensätze sie sind. Diese Zurückbeziehung ist das durchgängig geltende Zweckgesetz.

Die Übersicht der Gesetze des Wesens, d. h. des sich entfaltenden Seienden — leges essendi — ist folgende:

1. Das Seiende kann nicht in sich verborgen bleiben, sondern muß ins Dasein übergehen.

2. Das ursprünglich Seiende, das nur als Eins und als unendlich gedacht werden kann, muß in Vieles und Endliches ausstrahlen.

3. Das Moviment dieses Überganges ist die Kraft.

4. Alles Seiende ist seinem Wesen nach Kraft.

5. Die Erscheinungsweise der Kraft ist der Gegensatz.

6. Die Kraft ist Grund und Ursache, der die Erscheinung als Folge oder Wirkung (Dependenz und Kausalität) entspricht.

7. Alles Seiende hat, als aus dem Urseienden Hervorgegan-

genes, in sofern es vom Urseienden getrennt gedacht wird, eine Zurückbeziehung auf dieses, einen Zweck.

Dieses bildet den Übergang des Wesens in die Idee.

III. Die Kategorien der Idee.

In dem Reiche des Seins herrscht noch eine starre Einheit. Diese geht im Reich des Wesens in das Zwei des Gegensatzes und dieses Zwei im Reiche der Idee in Drei über, nämlich in die beiden Momente des Gegensatzes und die Übereinstimmung — nicht Identität — derselben mit einander. Diese Eins, Zwei und Drei verhalten sich zu einander, wie Begriff, Urtheil und Schluß. Die Kategorien des Seins geben den Begriff des Seienden, die des Wesens geben das Urtheil: Seiendes entfaltet sich nothwendig zum Daseienden, die der Idee den Schluß: Da das Seiende Daseiendes geworden, so müssen beide einander entsprechen. Genauer: Seiendes ist Daseiendes geworden, — Das Werden ist nur Entfaltung dessen, was im Seienden liegt — Also müssen Seiendes und Daseiendes einander entsprechen.

Im objektiven Sinne ist also die Idee die Übereinstimmung zwischen dem Seienden und Daseienden. Denn damit Erkennen und Wissen möglich sei, muß, wie wir gefunden haben, ein Erkennender und ein zu Erkennendes da sein, und dieses in das Bereich von jenem kommen. Das dadurch entstehende Wissen begreifen, ist die Aufgabe der Noetik, das das Erkennen bedingende Dasein des Subjekts und Objekts begreifen, die der Metaphysik. Das Daseiende zeigt auf ein ihm zu Grunde liegendes Seiendes hin. Das Seiende ist also Daseiendes geworden. Es findet also eine Entfaltung Statt, und dieses ist das Wesen, das Fortgehen des Seienden aus seinem Grunde heraus bis zur Erscheinung. Das Werden ist aber ein Werden desselben Seienden, und darum muß das Daseiende mit dem Seienden übereinstimmen. Diese Übereinstimmung ist die Idee im objektiven Sinne.

So wie das Wesen das Hervortreten, Erscheinen des Seins ist, so ist die Idee die Übereinstimmung zwischen der Erscheinung und ihrem Grunde. So wie mit der Dyas des Gegensatzes das Leben anhebt, so hebt auch mit der Trias der Idee das Reich der Wahrheit an, der Wahrheit für uns nämlich, der einzigen, um die uns zu thun sein kann. Denn zwar ist schon im Leben objektive Wahrheit, d. h. Übereinstimmung zwischen der Erscheinung und dem Grunde derselben, d. h. die Schöpfung ent-

spricht dem Gedanken, dem Willen, der Absicht des Schöpfers: allein die gesammte objektive Wahrheit ist für uns nicht von dem geringsten Werth, wenn sie nicht von uns erkannt, unser Eigenthum geworden ist. Sie hat also für uns nur in sofern einen Werth, als zu jenen zwei Momenten, dem Gedanken des Schöpfers und der mit ihm übereinstimmenden Schöpfung, noch ein drittes hinzukommt, nämlich die Übereinstimmung unsrer Vorstellung von dem Objekt mit diesem selbst, und zwar in dessen Übereinstimmung zwischen dem, was es in seinem Grunde und in seiner Erscheinung ist, und diese subjektive Übereinstimmung mit dem objektiv unter sich Übereinstimmenden ist die Idee in der subjektiven Bedeutung des Worts. Die Idee ist also in diesem Sinne der Abglanz in uns von der Übereinstimmung außer uns, und zwar der des Werdens mit dem diesem zu Grunde liegenden Seienden, der Form mit dem Wesen, des Grundes mit der Erscheinung. Diese Übereinstimmung ist ein Verhältniß, und dasselbe kann betrachtet werden, einmal als Übereinstimmung der beiden Momente des Gegensatzes mit einander, also der Wahrheit, und dann als Übereinstimmung der ganzen Kette von Ursache und Wirkung mit einem letzten ihnen zu Grunde liegenden Gedanken. Diese letztere Übereinstimmung ist der Weltzweck, dessen Entwickelung die Aufgabe der Teleologie ist.

Die Idee bezieht sich also immer nothwendig auf Gott und ist, objektiv genommen, der erscheinende Gott, das Göttliche und, subjektiv genommen, unsere Vorstellung von demselben, die Erscheinung nicht bloß für sich — das wäre der Schein — sondern bis auf ihren Grund angeschaut. Obgleich nun aber bei Gott Sein und Denken, Denken und Schaffen zusammenfallen, so muß doch die Spekulation dieses an sich Eine trennen. Wir haben hier vorerst Gottes Denken eines Objekts, dann das Erscheinen dieses Objekts in Folge des Denkens Gottes, endlich die Harmonie zwischen dem Denken Gottes und dem durch dieses Denken Hervorgebrachten. Mithin ist alles Gottgedachte und daher nothwendigerweise Erscheinende, in sofern es an Gott den Grund seiner Erscheinung hat, eine Idee, d. h. ein Erscheinen Gottes, und liegt Allem, was da ist, eine Idee, d.h. ein Gedanke Gottes, als das Urbild der Erscheinung zu Grunde.

Erst mit dem Sein soll hebt das Reich der Idee an. Der Begriff zeigt nur, was etwas ist, d. h. welche die wesentlichen Momente der Erscheinung sind; das Urtheil ist die Subsumtion des Gegenstandes unter einen fertigen Begriff, das Sein soll ist das Regulativ für die Erhebung eines Begriffs

und eines Urtheils zum Schluß, zur Idee. Diesem Sein-soll liegt der Weltgedanke zu Grunde. Gott hat die Welt gedacht, und was ist, ist so, wie Gott es gedacht. Die Nothwendigkeit dieser Übereinstimmung bricht aber, wie schon früher gezeigt worden ist, mit dem Auftreten der Freiheit ab. Das Sein-soll der Handlung gibt die Idee des Guten, allein der Mensch bestimmt sich aus sich selbst, er kann irren und sich so bestimmen, daß eine Disharmonie zwischen dem, was seine Handlung ist, und dem was sie als eine gottgedachte sein soll, entsteht. Das Sein-soll des Gedankens gibt die Idee des Wahren. Wir können aber als frei beim Bilden unsrer Begriffe und beim Urtheilen unrichtig verfahren, so daß eine Disharmonie zwischen unsrer Vorstellung von der Sache, und dem was sie als gottgedacht sein soll, entsteht. Das Sein-soll der Erscheinung gibt uns die Idee des Schönen; allein wo Freiheit ist, und zwar noch nicht oder verkehrt entwickelte, da ist auch die Möglichkeit gegeben, daß wir für das: wie (qualis) eine Handlung, ein Gedanke oder ein Ding sein soll, keinen Sinn haben, oder daß uns gar das Gegentheil davon gefällt. Die Idee ist's aber, die uns zeigt, ob das Sein-soll von der Freiheit realisirt worden ist oder nicht, und somit fängt die Idee im subjektiven Sinne da an, wo die Freiheit anfängt. Gott hat die Freiheit gesetzt, und dadurch ist diese zunächst die Urheberin eines Theils von dem, was da ist. Indessen hat Gott Alles, was die Freiheit hervorbringen kann und hervorbringt, zuvor als möglich gedacht und gleichsam von beiden Seiten der Einen graden Linie seines Denkens, wie die Werke der Freiheit sein sollen, den Raum bestimmt innerhalb dessen die Freiheit von dieser Linie abschweifen kann; aber nur in sofern die Erzeugnisse derselben mit der graden Linie des Denkens Gottes zusammenfallen, manifestirt sich auch in ihnen die Idee. Die Werke der Freiheit stimmen daher nur alsdann mit dem Denken Gottes überein, wenn der Hervorbringende selbst sich in seiner Freiheit also entwickelt hat, daß diese Entwickelung dem Denken Gottes entspricht und wenn daher sein Wirken etwas Nothwendiges, der nothwendige Ausdruck der in ihm lebenden Idee ist. Hingegen in jedem Werke Gottes in der unfreien Welt ist die Idee allemal nothwendig da, d. h. es ist nothwendig da, sobald Gott es gedacht und wie Gott es gedacht, und stimmt mit dem Denken Gottes nothwendig überein.

In wiefern wir lediglich als erkennend die Wahrheit haben können, hat uns die Noetik gezeigt. Die Wahrheit aber, zu der die Noetik uns führt, ist nur die Übereinstimmung unsers Denkens mit der Erscheinung als solcher, und erst die Metaphysik

führt uns zur Idee, d. h. zur Übereinstimmung unsers Denkens mit dem Objekte in dessen Übereinstimmung als Seiendes und als Erscheinung. Andrerseits betrachtete die Noetik den erkennenden Geist eben nur als erkennend, d. h. das Wesen des Geistes nur in seiner Erscheinung, und zwar nur in einer einzigen Erscheinungsweise. Wir müssen daher hier noch einmal auf die in der Noetik vorläufig aufgestellte Bedingung der Wahrheit zurückkommen, die, daß wir sie erst in der Übereinstimmung des Denkens und Strebens haben werden. Wir haben daher auf das Wesen des als erkennend erscheinenden Geistes zurückzugehen und die doppelte Erscheinungsweise des Einen Geistes, und zwar als aus der Einheit seines Wesens hervorgehend, zu betrachten. Der Geist ist nicht Denken, sondern das Denken ist nur die Äußerung und zwar nur eine partielle Äußerung dessen, was der menschliche Geist seinem Wesen nach ist. Als solcher ist er Substanz, in sich selbst Bestehendes, und nicht etwa das Produkt der im Organismus wirkenden Kraft, und also nicht etwas seinem Wesen nach von diesem Abhängiges. Substanz ist er aber, weil er Geist aus Gottes Geist ist, und dieses ist er, weil er Gott erkennen und Gott leben kann. Ist er aber Geist aus Gottes Geist, so muß ihm aus der göttlichen Substantialität Substantialität verliehen sein. Der Geist als Substanz und die Substanz als Geist muß nothwendig wirksam sein. Die Substanz des Geistes in ihrer Wirksamkeit ist das Leben. Die Äußerung dieses Lebens ist eine doppelte, einmal das Denken (Verstand, Vernunft) und das Bewußtsein von der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung unsers Wollens und Handelns mit unserm innersten sittlichen Wesen, (Gewissen). Die andere Äußerung des geistigen Lebens ist unser Streben. Dieses ist zuerst unser Wollen und Handeln, und zwar positiv das Schaffen der Freiheit, negativ das Gegenwirken gegen die äußern Einflüsse auf den Geist. Dann ist dieses Streben die nicht bloß gedachte, sondern wirkliche Beziehung und Richtung des Geistes auf seinen Urquell. Ohne diese Beziehung des Hervorgegangenen auf seinen Ursprung ist der menschliche Geist eben so wenig zu begreifen, als der Planet ohne Beziehung auf die Sonne. Nun ist aber der Mensch frei und sein Denken und Streben kann ein auf Gott gerichtetes sein oder nicht. Hier ergeben sich vier Möglichkeiten. Entweder sein Denken und Streben sind beide von Gott abgewandt und nur auf das Irdische und Sinnliche gerichtet. Hier kümmert er sich um keine andere Wahrheit als allenfalls um die sinnliche, kann also auch keine andere haben. Oder sein Streben ist von Gott abgewandt, sein Denken aber dem Ewigen, Gott und dem Göttlichen, zugewandt. Der

Mensch begehrt hier, einem regen Wissenstriebe folgend oder dieses Wissen zum Mittel zur Erreichung eines irdischen Zwecks machend, (Brotwissenschaft) Gott und das Göttliche zu erkennen, ohne daß es ihm aber einfällt, ihm zu leben. Hier hat sein Leben eine doppelte diametral entgegengesetzte Richtung, und sein Denken kann das Ewige nicht wahrhaft erfassen, weil sein Streben seinem Denken entgegengesetzt ist und dadurch, wie in der Mechanik die eine Kraft die ihr entgegengesetzte, die Kraft des Denkens schwächt. Oder sein Streben kann Gott zugewandt, sein Denken aber unthätig sein und Gott gar nicht erfassen wollen, (der wahre Mystiker). Hier kann also von einem Erkennen Gottes und der ewigen Wahrheit nicht die Rede sein, indem der Geist gegen sie indifferent ist und es ihm genügt, Gott zu l e b e n. Endlich kann sowol das Denken als das Streben dieselbe intensive Richtung auf Gott zu haben. Hier hat es nun vorab die Voraussetzung für sich, daß hier und nur hier die Wahrheit möglich ist, indem bei dieser Einheit aller Thätigkeiten des Geistes unser Streben auch die Intensivität unseres auf dasselbe Ziel gerichteten Denkens verstärken muß. Erst die Teleologie kann uns lehren, welche unsere Bestimmung sei, wohin unser Streben gerichtet sein müsse; wenn es sich aber aus ihr ergeben sollte, daß dieses Streben ein auf Gott zu gerichtetes sein müsse, so haben wir darin eine neue Bürgschaft dafür, daß wir dann die Wahrheit haben werden, wenn beides, unser Denken und Streben die Richtung auf Gott zu haben werden. Denn haben wir eine Bestimmung, so müssen wir sie auch erreichen können, dieses können wir aber nur wenn wir sie erkennen. Dann erscheint ein solches Streben als das uns natürliche, das Gegentheil aber, die Abgekehrtheit von Gott, als etwas Unnatürliches, als ein krankhafter Zustand. Das Gesammtleben des Geistes ist daher nur da normal, gesund und intensiv, wo seine Gesammtthätigkeit auf Gott gerichtet ist, und wo das Gesammtleben des Geistes normal, da erst kann auch das Denken, als Theil des Ganzen es sein. Die Schärfe und Richtigkeit des Denkens hängt mithin von der normalen Richtung unseres geistigen Gesammtlebens ab. Es gibt also eine Wahrheit des Denkens und eine des Lebens. Jene ist die Übereinstimmung der Vorstellung mit dem Objekte, diese subjektiv die Übereinstimmung unsers Strebens mit unsrer sittlichen Natur, objektiv die Übereinstimmung desselben mit dem, was dieses als gottgedacht sein soll. Alle drei müssen in Übereinstimmung mit einander gebracht werden, und erst wo diese ist, da ist die Wahrheit. Der Mensch kann also nur in der E i n h e i t, d. h. in der Übereinstimmung ersteres mit sich selbst, als denkend und strebend,

und dann mit Gott die Wahrheit haben. Auf diese Weise ist die praktische Verwirklichung der Idee an uns die Bedingung des theoretischen Erkennens der Idee, d. h. wir erkennen die Idee erst in sofern, als wir uns anschicken ihr zu leben, und können ihr erst in sofern leben als wir streben sie zu erkennen. Und so finden wir denn hier begründet und bestätigt, was wir schon am Ende der Noetik aussprachen, daß unser Geist dann und nur dann die Wahrheit hat, wenn sein Leben Wahrheit ist. Das ist die höchste und ewige Formel für unsere Beziehung zur Wahrheit. Nur in der Idee liegt also die Bürgschaft der Wahrheit. Bei der Wahrheit schlechthin ist nur von der Übereinstimmung der Vorstellung mit dem Objekte ohne alle Rücksicht darauf, ob dieses Objekt selbst, oder ich, der ich es nachdenke, mit dem Denken Gottes übereinstimme oder nicht, die Rede: wenn aber dieses Objekt selbst eine lügenhafte Erscheinung ist, d. h. einen Widerspruch mit dem enthält, was es als gottgedacht sein soll, so ist an der getreuen Abspiegelung dieser lügenhaften Erscheinung in meinem Geiste wenig gelegen. Eben so ist die Wahrheit nur eine einseitige und von sehr zweifelhaftem Werthe, wenn der Gegenstand nur als Erscheinung, nicht aber als Ausdruck eines göttlichen Gedankens aufgefaßt wird, und endlich ist es unmöglich, daß ich den Geist als Ausdruck eines göttlichen Gedankens, also in seiner Übereinstimmung mit demselben auffassen kann, wenn nicht auch mein Leben überhaupt, von welchem mein Denken ein partieller Ausdruck ist, ein gottgemäßes, d. h. so beschaffen ist, wie es als gottgedacht sein soll. Wenn ich aber selbst mich in dieser Übereinstimmung befinde und in derselben den Gegenstand in seiner Übereinstimmung mit dem göttlichen Denken auffasse, dann ist diese Übereinstimmung meines Denkens und Lebens unter einander und mit Gott, also die Idee, die Bürgschaft dafür daß ich den Gegenstand in seiner Wahrheit aufgefaßt und die Wahrheit habe.

Wir kommen also zur Idee durch unser Denken und unser Streben, und zwar wenn Übereinstimmung da ist, erstens zwischen beiden unter sich und zweitens zwischen der Richtung, die beide haben, und der, die sie haben sollen. Denkend aber kommen wir zur Idee durch den Schluß, wie etwas sein soll, um als von Gott gedacht betrachtet werden zu können. Dazu aber, zu wissen, wie dieses sein soll, kommen wir, indem wir untersuchen, ob es so, und nur so als organisches Glied in den von uns nachgedachten Weltgedanken Gottes, in der Totalität desselben, hineinpasse. Dadurch aber, daß wir unser Denken in seiner Übereinstimmung mit dessen

Ursprung denken können, beweisen wir durch die That, daß wir der Idee fähig sind. Aber nicht dadurch allein, sondern wir können auch das, was wir sind und sein sollen, unterscheiden und als frei die Übereinstimmung zwischen beiden durch unser Leben verwirklichen. Diese Möglichkeit, die Idee in der Hinsicht zu erkennen, und nicht nur zu erkennen, sondern auch in unserm Leben zu verwirklichen, macht es uns möglich, sie in jeder Hinsicht, in jedem Hervortreten derselben im Weltgedanken zu erkennen, so wie ein Auge, das da fähig ist Einen Gegenstand zu sehen, alle sehen kann. Indem wir aber die Idee erkennen, erkennen wir zugleich die Wurzel derselben, den absoluten Geist. Unser Wissen führte uns nämlich zum Daseienden, als dem Gegensatze, durch welchen erst das Wissen möglich wird. Das Daseiende wies auf ein Seiendes hin, das zum Daseienden geworden, und das viele Seiende auf Ein Urseiendes, aus dem es hervorgegangen. Dieses Hervorgehen erkannten wir als das Wesen des Seienden und in dem Wesen offenbarte sich die Idee, als die Übereinstimmung zwischen Seiendem und Daseiendem, oder daß das Daseiende das sein soll, was das Seiende ist. Indem also das Eine Urseiende in das viele Seiende übergeht und damit das Seiende zum Daseienden wird, spricht sich das Sein-soll aus. Dieses Sein-soll ist aber nichts als ein Gedanke, ein gedachter Zweck. Das Urseiende muß also die Dinge gedacht haben, wie sie sein sollen, und mit ihnen etwas bezweckt haben. Das Urseiende ist also Geist, Ur- oder absoluter Geist. Daß aber hier unsre wissenschaftliche Weltanschauung mit der unbefangenen zusammentrifft, kann ihr zu keiner Schmach gereichen, sondern es liegt darin vielmehr eine Probe dafür, daß sie die wahre sein muß.

Der menschliche Geist ist die Kopula zwischen Gott und Welt. Das Absolute legt sich in zwei Richtungen, der geistigen und leiblichen, aus einander und bildet so die zwei Hälften des Ringes, welcher im menschlichen Geiste sich schließt. Allein der menschliche Geist ist nicht bloß die Kopula zwischen Gott und Welt, sondern er umfaßt auch beide, indem er sich über sich selbst hinaus, sie erkennend und ihnen lebend, expandirt. (Der Mensch soll auch die Welt erkennen und der Welt leben, so jedoch, daß der Hauptgegenstand sowol seines Erkennens als seines Lebens nicht die Welt, sondern Gott ist.) Indem nun der menschliche Geist sich also über sein eigenes Ich Gott entgegen expandirt, erkennt er, sich in Gott hineinlebend, die Idee, das Soll aller Dinge. Gottes Gedanken werden seine Gedanken. Mit unserm Sein steigert sich auch unser Erkennen, und je mehr wir Gottes werden, desto tiefer

dringen wir auch in das Wie der Dinge ein. Würden wir aber nicht Gott mehr, oder würden wir ihm weniger leben, so würden wir auch Gott eben so wenig erkennen, als das Thier, welches darum, weil es Gott nicht leben, ihn auch nicht erkennen kann. Da wir aber Gott erkennen und Gott leben können, so sind wir auch Eines Wesens mit ihm und Geist aus seinem Geist, und weil wir das sind, so kommen wir, sobald wir zum Mittelpunkt unsers Geistes hinabsteigen, sogleich in den Mittelpunkt Gottes hinein. Gott und Mensch sind zwei koncentrische Kreise, die sich nur dadurch von einander unterscheiden, daß der eine unendlich, der andere endlich ist. Jedoch nicht von selbst, sondern erst durch die höchste Intensivität unsers Gottlebens fallen diese beiden Mittelpunkte zusammen. Hier angelangt wird es uns, zum Lohne dafür daß wir gestrebt haben dahin zu gelangen, vergönnt, die Schranken der Endlichkeit, in welche wir gebannt sind, im Gedanken zu vernichten, und auf diese Weise kommen wir, indem wir das, was unser Geist wirklich, positiv ist, mit Ausschluß des Negativen an ihm, ohne Beschränkung und als unendlich denken, zur Erkenntniß dessen, was Gott ist. Sollte es sich aber weiterhin ergeben, daß der Weg zum Erkennen Gottes durch das Gottleben uns dadurch versperrt wäre, daß unser Geschlecht irgend einmal in allen seinen Gliedern aufgehört hätte Gott zu leben, und daß also unser Verhältniß zu Gott ein gestörtes und verkehrtes geworden wäre, so begreift sichs, daß sich das, was durch die Abkehr unsers Lebens von Gott verloren gegangen ist, nur langsam und mühsam durch das Erkennen wieder erwerben läßt, und zwar nur dann, wenn uns Gott unser Sein und unsere Bestimmung geschichtlich offenbart hätte und wir von dieser Offenbarung, wenn es eine solche gibt, Notiz nehmen und die Ergebnisse des Strebens unsrer Vernunft, uns selbst, die Welt und Gott zu erkennen, durch jenes Komplement ergänzen und zu einem organischen Ganzen verbinden.

Wir sind zu dem Innersten der Dinge, zum Urseienden, gelangt, und dieß sind die Resultate, zu denen wir hier gekommen sind: Erstens, der gesammten Erscheinung liegt ein alleiniges Urseiendes zu Grunde, welches, als die Urkraft, nicht umhin kann in die Erscheinung zu treten und welches in der Form der Gegensätzlichkeit in die Erscheinung tritt. Zweitens, es besteht eine genaue Übereinstimmung zwischen dem, was die Erscheinung ist, und dem, was sie, als von ihrem Urheber gedacht, sein soll. Drittens, wir, die wir Geist aus Gottes Geist sind, können, vorausgesetzt, daß unser Leben Wahrheit ist, die Wahrheit haben, oder

den Weltgedanken nachkonstruiren, d. h. den Gedanken nachdenken, welchen der, dem wir entstammen, vorausgedacht hat. Wie nun aber dieses Urseiende sich nach dem Gesetze der Gegensätzlichkeit entfalte und wie den Tiefen der Gottheit das All entblühe, wird die Ontologie zeigen.

Zweiter Theil.

Ontologie.

I. Das Absolute.

Die Philosophie ist Wissen und zwar ein Wissen, welches die ganze Erscheinung, nicht aber als solche sondern nur in Beziehung auf ihren Grund umfaßt, und die daher nicht bei ihr als solcher stehen bleibt sondern sie auf ihren Grund, das Viele auf das Eine, das Entstehende und Vergehende auf das Bleibende zurückführt. Wenn daher die Philosophie nicht das Wissen des Vielen und Wechselnden hätte, so hätte sie keine Veranlassung, den Gegensatz desselben, das Eine und Bleibende zu suchen. Wir haben aber schon gefunden, daß das Wissen das Dasein eines Seienden und dieses das eines Urseienden beweist, und daß wir zugleich mit dem Wissen das Dasein des Gewußten, mit der Wirkung, dem Seienden, die Ursache, das Urseiende, mit dem Vielen und Wechselnden zugleich das Eine Bleibende erkennen. Es gibt also ein Urseiendes, und dieses ist, was die Philosophie das Absolute nennt. Daß aber das Absolute keine bloße Gedankensache, sondern ein real Seiendes ist, sehen wir schon an dem bei dem Werden des Menschen sich offenbarenden Abglanz von der Ureinheit des Universums. Im Menschen ist nämlich die Spekulation von jeher gewohnt ein Abbild des Universums wiederzufinden, so daß wir hier im Kleinen die Hauptmomente dessen haben, was sich im Universum im Großen ausspricht. Denn im werdenden Menschen kombiniren sich nicht die Seele von der einen und der Leib von der andern Seite, sondern es ist, als Abbild der Ureinheit des Absoluten, eine Ureinheit, eine einzige Kraft da, die sich in Leib und Seele polarisirt. Die Philosophie nennt aber jene Ureinheit das Absolute, weil in ihm

der sich immer weiter spaltende Gegensatz noch nicht angefangen hat, der sich durch das ganze Reich der Erscheinung hinzieht. Es ist das Seiende, welches kein Anderes mehr zu seiner Voraussetzung hat, sondern selbst die Wurzel alles Seienden ist. Es ist nicht mehr das Viele, sondern das Eine, dem dieses als seinem Quell entspringt, nicht mehr das Wechselnde, sondern das sich gleich Bleibende, welches der Grund des Wechselnden ist. Es ist endlich nicht mehr das Beschränkte, welches an etwas Andern seinen Grund hat, sondern es ist das Unbeschränkte, das Unendliche.

Das Absolute ist also, und zwar ist es als Seiendes etwas, quod in se subsistit, Substanz. Es ist aber nicht allein, sondern es ist auch da. Denn wir haben es als eine nothwendige Bestimmung alles Seienden gefunden, daß es da sein muß. Das Urseiende oder Absolute kann daher nicht in sich unthätig verharren, sondern es ist ein Seiendes, welches in sich die Nothwendigkeit hat, in das Dasein zu treten, ein Unendliches, welches aus sich das Endliche, ein Eins, welches aus sich die Vielheit, ein Bleibendes, welches aus sich das Wechselnde nothwendig gebiert.

Was aber da ist, muß, wie wir gefunden haben, die Kraft haben, aus dem bloßen Sein ins Dasein überzugehen. Da aber die Kraft, wodurch etwas wird, eine andere Kraft voraussetzt, wodurch jene wieder geworden, und diese wieder eine andere, und da, wo wir auch auf dieser Reihe von Ursache und Wirkung stehen bleiben wollen, dieselbe Forderung, daß die letzte Wirkung wieder ihre Ursache habe, sich geltend macht, so kommen wir zuletzt auf eine erste Ursache, eine Urkraft, und so wie wir das Urseiende als das Ur-Daseiende, so erkennen wir das Ur-Daseiende als die Urkraft. Der Urgrund, das Absolute, ist also etwas Urthätiges, eine Urkraft, die als solche sich manifestiren, aus dem Sein ins Dasein treten muß. Wenn das Absolute durch sich selbst ist und besteht, so ist es Substanz. Das Leben der Substanz ist aber die Kraft; mithin ist das Absolute, von der Seite seines ruhenden Seins betrachtet, Substanz, von der Seite des Werdens aber, d.h. des Herausgehens aus sich selbst, Kraft. Etwas Materielles aber ist die Substanz darum nicht, indem erst gebundene Kräfte die Materie konstituiren.

Wollen wir nun die nähere Beschaffenheit jener aus der ersten Ursache sich entwickelnden Reihen von Ursachen und Wirkungen kennen lernen, so nehmen wir, indem wir diese Urkraft alle Stufen des Werdens durchlaufen und die Welt gestalten sehen, überall Absicht, Zweckmäßigkeit, Vernunft wahr. Dieses Alles kann nur von dem herstammen, von dem Alles herstammt, von dem Absolu-

ten, als dem Ureinen, Urersten, und muß eine nothwendige Manifestation desselben, als der Ursache des Werdens, sein. Das Absolute muß also nicht allein Schaffendes, sondern nach einem Gedanken Schaffendes, also Denkendes, Wollendes, Bezweckendes, Vernünftiges, kurz Geist sein. Dieses ist darum nicht weniger eine ewige Wahrheit, weil sie eine so einfache und leicht einzusehende ist, und nicht dadurch erweist sich etwas als Wahrheit, daß es „die härteste Zumuthung ist, die man der Vernunft machen kann.“ Was sich aber also als Geist offenbart, ist das Erste, Ursprüngliche, das Absolute, und muß daher der Urgeist, der absolute Geist, kurz, das sein, was auch die unbefangene Weltansicht Gott nennt. Wir haben zwar das Absolute — der Stufenfolge nach als das Urseiende, die Ursubstanz, das Ur-Daseiende, die Urkraft, den Urgeist betrachtet, allein diese Stufenfolge liegt nicht in dem Absoluten, als wenn es hegelisch, also von Sein zu Dasein, von Urkraft zum Urgeist procedirte, sondern in unsrer Betrachtungsweise. Das Absolute ist vielmehr als das Ur-ursprünglich und ohne alle Entwickelung absoluter Geist, d. h. zumal Urseiendes, Ursubstanz, Ur-Daseiendes, Urkraft und Urgeist, denn es kann nicht sein, ohne in sich thätig zu bestehen, es kann nicht in sich thätig bestehen ohne da zu sein und ohne Kraft zu sein, und diese Kraft kann nichts Bezwecktes hervorgebracht haben, ohne zu bezwecken, und nicht bezwecken, ohne Bewußtes oder Vernünftiges hervorgebracht zu haben, ohne selbst Vernunft, Geist zu sein.

Als das Ur erste mußte das Absolute, Gott, der Urgrund unsers Geistes und auch der äußern Natur sein, und Gott ist also aus seiner doppelten Offenbarung, in der Natur und im menschlichen Geiste zu erkennen. Hier erfaßt aber der Gedanke, um die Ureinheit zu gewinnen, Gott und Welt als Grund und Folge. Diese Einheit ist ihm nothwendig, denn eine ursprüngliche Dyas, d.h. ein von der Welt unabhängiger Gott und eine von Gott unabhängige Welt oder doch Weltmaterie ist dem Gedanken so unerträglich, daß er dabei nicht stehen bleiben kann, sondern entweder Gott als aus der Welt hervorgegangen, als das höchste Resultat des Weltprozesses, oder die Welt als aus Gott hervorgegangen setzen muß. Das möglicherweise etwa noch zu ergreifende Auskunftsmittel, sich Gott und Welt als aus einer höhern, von Gott verschiedenen Einheit hervorgegangen zu denken, erweist sich als ungereimt. Denn würde dieses höhere, das doch, da Gott und Welt als die Folge davon betrachtet werden müssen, als etwas Thätiges, als Kraft genommen werden müßte, als eine ihrer unbewußte Kraft genommen werden, so müßte das Bewußte aus

dem Unbewußten abgeleitet werden, was unzuläßig ist; würde aber dieses Höhere als eine ihrer bewußte Kraft genommen werden, so wäre dieses nicht mehr etwas Höheres, sondern das Höchste, Gott selbst, d. h. es gäbe einen Gott außer Gott. Es muß also, wollen wir die Weltgedanken begreifen, Gott immer als dieses Höhere und Höchste und die Welt als das von ihm Abzuleitende genommen werden. Damit aber der Gedanke zu der geforderten höchsten Einheit komme, muß Gott gedacht werden, wie er ist, ehe er die Welt aus sich entläßt. Als diese Einheit ist Gott das Absolute. Ein Abbild dieser Ureinheit ist der werdende Mensch, ehe das Eine, woraus er entsteht, in Leib und Seele auseinandergeht. So wie wir aber die Welt nicht ohne Gott denken können, so auch nicht Gott ohne die Welt. Es ist ein großer Fortschritt der neuen Philosophie, den sie vorzüglich Hegel verdankt, daß wir gelernt haben, uns auch die Welt als nothwendigen Gegensatz Gottes zu denken. Bis dahin war der Spekulation nur das klar, daß die Welt ohne Gott undenkbar ist, jetzt aber, daß Gott eben so undenkbar ist ohne die Welt. „Ohne Welt ist Gott nicht Gott." In diesen Gegensatz zerfällt nothwendigerweise das Eine Absolute. Darin liegt aber keine Beschränkung für Gott, denn das Absolute gibt sich als Gott in der Welt selbst diese Beschränkung.

Wir haben also aus der Betrachtung des Gedankenobjekts überhaupt Gott erkannt. So wie wir ein Objekt erst erkennen können, wenn es da ist, so ist auch erst, wenn Gott ist, eine Erkenntniß Gottes möglich, und dadurch, daß der Menschheit von jeher eine Erkenntniß Gottes innewohnt, erweist er sich uns als daseiend. Finden, erkennen können wir nur dann Gott, wenn er unserm Geiste ein Gegenstand des Erkennens wird, d. h. wenn er unserm Geist entgegentritt, und er muß mir Gegenstand werden, wenn ich ihn finden soll. Aus der äußern Welt können wir aber nur auf Gott schließen, in sofern als wir sie als ein Werk seines Denkens erkennen und sein Denken darin ausgeprägt finden. Da Gott aber Geist ist und wir auch, so muß es eine Beziehung zwischen dem Urgeiste und uns abgeleiteten Geistern geben. Es gibt also einen nähern Weg zu Gott, den Weg aus Geist in Geist, einen Weg auf dem wir nicht bloß auf Gott schließen, sondern ihn erfahren. Der nächste Weg zu Gott geht also durch unser Inneres. Steigen wir in die Tiefen unsers Geistes herab und kehrt sich unser Geist mit seiner ganzen Energie seinem Ursprunge zu, so finden wir Gott als die Sonne, von der unser Geist angezogen wird und um welche er als Planet kreist, finden ein Ewiges, welches sich unserer Vernunft, ein Heiliges, welches

sich unserem Gewissen offenbart. Wir finden, erfahren, erleben Gott.

Wir erkennen also Gott und kommen zur Idee Gottes, einmal indem wir uns ihm, der nicht fern von einem Jeglichen unter uns ist, von ganzer Seele zukehren, dann indem wir uns, nicht als Erscheinung, sondern in unserm Grunde zu erkennen streben, und endlich indem wir die Idee unsers Geistes im Gedanken von dem Endlichen, durch welches er ewig umschränkt ist, befreien. Der also von der Endlichkeit und deren Gebrechen befreite menschliche Geist ist Gottes Geist. Wir erkennen uns als Geist aus Gottes Geiste — darum ist aber nicht, wie das Hegelsche System will, Gott ein Geist aus unserm Geiste — und nur quantitativ von ihm verschieden. Der menschliche Geist ist nur der endlich gewordene absolute, und der absolute der als unendlich gedachte menschliche Geist. Wir erfahren also Gott, weil er uns bis in unsern eigenen Geist hinein entgegentritt und wir, als Geist aus seinem Geiste, ihm leben können, in sofern wir ihm leben und er dadurch zum Gegenstand unsers Erkennens wird. Wir schließen, daß Gott ist, weil wir als Geist aus seinem Geiste mit unserm Denken von der Erscheinung der Welt und unsers eigenen Geistes bis zum letzten Grund derselben, welcher Er ist, hindurch dringen können. Eins ergänzt das andere. Wir können Gott nur in sofern erkennen, als wir ihm leben, und leben wir ihm recht, so ist die Erkenntniß seiner das nothwendige Ergebniß davon. Von Gott aber schließen wir auf das von jedem Gegensatze befreite Absolute.

Dieses Erkennen Gottes setzt aber voraus, daß unser Verhältniß zu Gott ein natürliches, ungestörtes ist. Wir haben nämlich früher gefunden, daß wir nur das wahrhaft erkennen können, dem unser Geist völlig zugekehrt ist, dem wir zugleich leben. Sollen wir also den aus seinem Sein ins Dasein tretenden, uns entgegenkommenden und sich offenbarenden Gott erkennen, so müssen wir im Stande sein ihm entgegen zu kommen und ihm auch wirklich entgegenkommen. Wenn aber diese ursprüngliche Richtung unsers geistigen Lebens alterirt worden wäre und sie sich, was bei freien Wesen doch möglich ist, von Gott abgekehrt hätte, so wäre uns die Erkenntniß Gottes in dem Grade unmöglich, als unser Geist durch die Abkehr seines Lebens von Gott aufgehört hätte, dem ihm entgegenkommenden Gott seinerseits entgegen zu kommen. Ein solches Ereigniß ist es, das unser kirchliches System mit dem Ausdrucke Fall oder Sündenfall bezeichnet. Ob ein solcher wirklich stattgefunden oder nicht, kann hier noch nicht ermittelt wer-

den. Jedenfalls weist die bisherige Unmöglichkeit die Probleme der Philosophie befriedigend zu lösen und der Widerspruch der Erscheinung, der Geschichte, wo die Verkehrtheit und die Sünde bei weitem vorherrschen, mit den unabweisbaren Forderungen unserer Vernunft und unsers sittlichen Gefühls, auf irgend ein Mißverhältniß zwischen uns und Gott, unserm Urgrunde hin. Hier genügt es schon einzusehen, daß, wenn der Fall stattgefunden, eine wahre Erkenntniß Gottes nur in sofern möglich ist, als das Leben des menschlichen Geistes wieder die Richtung auf Gott zu bekommt (Erlösung), und daß in diesem Falle ein neues Auskunftsmittel hinzukommen muß, um die durch die Abkehr des menschlichen Geistes von Gott mangelhaft gewordene Erkenntniß Gottes wiederherzustellen. Hatte der menschliche Geist nämlich zu irgend einer Zeit aufgehört Gott zu leben, so konnte er den in seinem Geiste und in der äußeren Schöpfung sich offenbarenden Gott nur mangelhaft vernehmen, und mit dieser erlöschenden Gotterkenntniß mußte hinwiederum das Leben in Gott immer mehr erlöschen. Da aber Gott leben das allein wahre und selige Leben ist, so war dem Menschen nur dadurch zu helfen, daß er in den Stand gesetzt wurde, Gott wieder zu leben, das Leben des menschlichen Geistes mußte wieder die Richtung auf Gott zu bekommen. Nicht aber wie man einem Block eine andere Richtung gibt, sondern der Mensch mußte sie sich selbst geben. Zu dem Ende mußte der Mensch aber zuvor erkennen, was Gott sei, und was das heiße, ihm leben, d. h. Gott und diese Richtung auf Gott erkennen. Da aber der ursprüngliche Zusammenhang zwischen Gott und Menschen aufgehoben war, so war diese seine Gotterkenntniß mangelhaft geworden und mußte ihm, sollte ihm geholfen werden, das Fehlende gegeben werden, und dieses konnte nur dadurch geschehen, daß Gott vor das Bewußtsein des Menschen trat und ihm dieses Verhältniß als Lehre offenbarte. Eine solche Lehre versteht man unter der eigentlich also zu nennenden Offenbarung. Ob es eine solche gibt oder nicht, kann ebenfalls hier noch nicht ermittelt werden, und es ist uns auch hier völlig gleichgültig; nur so viel steht fest, daß, wenn es einen Fall gegeben, es auch eine Erlösung geben, und eine göttliche Belehrung ein nothwendiges Moment derselben sein muß. Gibt es aber keinen Fall, so versteht sich von selbst, daß auch die Erlösung und folglich die Offenbarung nicht nur etwas Überflüssiges, sondern gradezu Unmögliches, Fabel und Thorheit ist. Wenn es aber gleich einen Fall gibt und wir also eine Offenbarung als ein nothwendiges Komplement unserer Gotterkenntniß annehmen müssen, und wenn etwa die Bibel diese gött-

liche Offenbarung enthält, so kann doch die Philosophie, indem sie die Erkenntniß Gottes sucht, von diesem etwa göttlichen Ursprunge der Bibel und von der Autorität, die sie als solche hätte, völlig absehen. Sie sieht dann darin weiter nichts als einen Weg, auf dem sie möglicherweise zu einer vollkommenern Erkenntniß Gottes kommen kann; grade so wie der Denker, wenn ein Bewohner eines andern Weltkörpers zu uns herabsteigen und sich uns verständlich machen könnte, dessen Weltanschauung erforschen und als ein Mittel benutzen könnte, um seine eigene möglicherweise zu erweitern. Was ihm einleuchtete und als organischer Theil in seine eigene bereits gewonnene Gotterkenntniß einginge, würde er annehmen, was nicht, fallen, oder doch dahin gestellt sein lassen. Wir machen es hier wie Kopernikus mit seiner Lehre von der Bewegung der Weltkörper. Es gab doch eine Zeit, wo er noch nicht im Besitz der von ihm entdeckten Wahrheit war. Da mochte er einmal gedacht haben: Wie, wenn sich unsere Erde um die Sonne drehte, und nicht umgekehrt? und dieses Vielleicht, dieser Einfall erwies sich als eine ewige Wahrheit. Ist doch eine Hypothese nichts als eine geahnete, vorausgefühlte Wahrheit, die dadurch, daß sie als integrirender Theil in die gesammte Weltanschauung hineinpaßt, sich in der Fortentwickelung unsers Denkens als objektive Wahrheit erweist. Schon dann also, wenn die Bibel keine Offenbarung, sondern nur das Ergebniß von dem Nachdenken des Alterthums über Gott und sein Verhältniß zum Menschen enthielte, wäre durch die Notiznahme von ihr eine Erweiterung unsrer Gotterkenntniß zu hoffen: ist sie aber wirkliche Offenbarung, so ist freilich dieser Gewinn ein nicht nur möglicher, sondern auch nothwendiger, indem sie alsdann das nothwendige Mittel wäre, durch welches Gott sich einem von ihm abgekehrten Geschlecht zu erkennen geben konnte. Aber auch in diesem Fall erleidet die Philosophie keine Gewalt, indem sie die Offenbarung als Komplement ihrer Gotterkenntniß benutzt. Denn sie nimmt sie nicht auf Autorität und darum an, weil sie göttliche Offenbarung ist, sondern in sofern sie ihr einleuchtet und ihre Aussage der Philosophie zu eingesehener und zwar zu einer mit den Ergebnissen der Spekulation harmonirenden Wahrheit wird. In sofern dieses ihr nicht gelingt, muß sie den Inhalt der Offenbarung auf sich beruhen lassen, indem ihr nur das, was ihr als Wahrheit einleuchtet, eine Geltung haben kann.

Mag also das, was göttliche Offenbarung genannt wird, wirklich eine solche sein oder nicht, so ist der Werth der aus derselben geschöpften Gotterkenntniß der aus der Offenbarung Gottes

in der Natur und im menschlichen Geiste — eine vierte Quelle derselben gibt es nicht — spekulativ geschöpften völlig gleich. Denn in jedem Falle können wir nur in sofern Gott erkennen, als er sich uns, sei's auf welche Weise er wolle, offenbart, d. h. uns entgegentritt, Gegenstand unsers Erkennens und Denkens wird, und wir uns von dieser Offenbarung eine Vorstellung bilden. Wird er aber uns gar nicht gegenständlich, so können wir ihn eben so wenig erkennen, als Jemand eine Pflanze oder einen Menschen erkennen kann, von dem ihm weder durch eigene Anschauung oder durch den Begriff Anderer die mindeste Kunde wird, oder als wir das, was in unserm Geiste ist, erkennen könnten, wenn es nicht aus seinem Sein ins Dasein träte und sich dem Bewußtsein kund gäbe. Eben so können wir die Idee Gottes nur in sofern haben, als wir sie in uns ausgebildet haben, indem uns Gott in der äußeren Schöpfung oder in unserm eigenen Geiste oder in seiner Offenbarung, (wenn es eine solche gibt), entgegengetreten und gegenständlich geworden ist, oder als diese Idee Gottes uns von Andern überliefert worden ist, bei denen derselbe Prozeß stattgefunden hat. Etwas weiteres und anderes, als was in diesem Gegebenen liegt und aus demselben entwickelt werden kann, enthält diese Idee Gottes nicht. Muß aber Gott, damit wir ihn erkennen, uns entgegentreten, so ist das Wissen, welches wir uns von ihm bilden, in sofern er uns in der Schöpfung oder in der Bibel entgegentritt, dem an Werth vollkommen gleich, welches wir uns von ihm bilden, in sofern er uns in unserm Geist entgegentritt. In dem einen wie in dem andern Falle ist es eine Vorstellung, welche wir uns von dem uns auf verschiedene Weisen entgegentretenden Gegenstande bilden. Unsere Pflicht ist nur auf jede dieser Erscheinungsweisen aufzumerken und jeder ihr Recht widerfahren zu lassen. Dadurch begehen wir keinen Hochverrath an der wissenschaftlichen Majestät der Philosophie. Sie hat die Erscheinung zu begreifen, wie will sie aber das, wie den in die Erscheinung heraustretenden Weltgedanken rekonstruiren, wenn sie nicht die Erscheinung zum Gegenstande ihres Erkennens macht?

Aus diesen Gründen halten wir uns für vollkommen berechtigt, auch aus dem, was vorzugsweise göttliche Offenbarung genannt wird, und zwar hier schon, wo es noch nicht ausgemacht ist, ob es eine solche gibt oder nicht, ein Komplement für unsere metaphysische Gotterkenntniß zu suchen. In sich selbst und in ihrer Konstruktion, nicht aber in ihrem Ursprunge und ihrer etwanigen Autorität trägt sie das Kriterium ihrer Wahrheit. Leuchtet uns das, was wir daraus schöpfen, als Wahrheit ein, und kommen wir erst da-

durch zu einer sich nicht widersprechenden Weltanschauung, so müssen wir sie wol annehmen. Auch gibt uns unsere Noetik dazu die volle Berechtigung, und wer unser Verfahren bestreiten will, hat zu dem Ende zuerst dieselbe zu widerlegen.

Ehe wir das Verhältniß Gottes zu der Welt untersuchen können, haben wir zuerst Gott als Geist für sich zu betrachten, und zwar zuerst in der Einheit und dann in dem Gegensatze, den wir auch in dem Geiste Gottes finden werden.

Wir haben schon gesehen, daß das Absolute Geist und zwar absoluter Geist sein müsse. Ist aber Gott Geist, so folgt die Persönlichkeit Gottes von selbst. Die Welt ist Gedachtes, wo aber Gedachtes ist, da ist zugleich als dessen Gegensatz Denkendes mit gegeben. Wo aber Denken ist, da ist Geist, und wo Geist ist, da ist auch Persönlichkeit. Ein unpersönlicher Geist ist ein Unding. Wäre das Thier wahrhaft Geist, so wäre es auch Person. Gott lebt allerdings in uns und wir in ihm; Gott tritt in unser Leben ein und wir sind ein Ausfluß aus dem Wesen Gottes: allein so wie wir aus Gott und in Gott und doch selbst sind, um so mehr ist auch Gott selbst. Der Ausgangspunkt der Persönlichkeit ist das Selbst, die Freiheit. Das Thier ist keine Persönlichkeit, weil es kein Geist, sondern nur Analogon von Geist und der noch nicht gelungene Versuch der Natur ist, sich zum Geist zu erheben. Das Thier ist noch zu eng mit dem allgemeinen Naturleben verbunden, um sich aus sich selbst bestimmen zu können, sondern dieses bestimmt dasselbe nach den ihm gegebenen Zwecken. Sobald aber der freie Geist auftritt, ist auch die Persönlichkeit da, als das Vermögen, sich unabhängig von fremden Einflüssen, aus sich selbst und seinem eigenen innern Wesen gemäß zu bestimmen. Was aber schon von dem endlichen Geiste gilt, muß um so mehr von dem unendlichen, absoluten Geiste gelten.

Das Wesen Gottes wird aus Gottes Urquantität und Urqualität erkannt. Erstere, die Unendlichkeit, (negativ ausgedrückt die Unbegränztheit) fließt ohne Weiteres aus der Absolutheit. Das Absolute ist nur in sofern das Absolute, als keine Beschränkung oder Gränze in ihm denkbar ist. Die Urqualität Gottes aber ist, daß Gott, wie schon Schelling so treffend nachgewiesen, die durchgängige ewige Position und nicht etwa, wie z. B. J. Böhme behauptet, die absolute Indifferenz ist. Für diese ewige Positivität Gottes möchte es aber kaum einen andern Beweis geben, als etwa folgenden: Positives und Negatives theilen sich nicht wie zwei gleichberechtigte Brüder in das Reich des Seienden, sondern was ist, gehört ganz dem Positiven und erst nachdem

dieser Bruder Alles, was da ist, für sich genommen, bekommt der Andere, was dann übrig bleibt. Gleichwie der Schatten außerhalb des Körpers, der ihn wirft, liegt also das Negative außerhalb des Seienden im Reiche des Nichtseins. Nur das Positive: das Rechte, das Gute, das Schöne, das Licht, die Wärme u. s. w. ist und ist etwas, während das Negative, das Gegentheil von diesem nicht ist und nichts, nur eine Abwesenheit des Positiven ist. Das Positive hat eine Bedeutung ohne Hinsicht auf das Negative. Wir brauchen keine Hölle, um Seligkeit des Himmels uns zu denken, der Gesunde freut sich, wenngleich ohne alle Reflexion, seiner Gesundheit, auch wo er nicht vorher krank gewesen, und der Gute braucht nicht erst das Böse zu kennen, um gut zu handeln. Das Negative aber ist nur durch das Positive zu verstehen, die Finsterniß als die Abwesenheit des Lichts, der Tod als die Abwesenheit des Lebens, aber durch die Negation der Negation kommen wir nicht zum Verständniß des Positiven, wie wenn man das Licht als die Abwesenheit der Finsterniß, das Leben als die Abwesenheit des Todes und das Gute als die Abwesenheit des Bösen bestimmen wollte. Auf der einen Seite muß das Seiende mit sich selbst, d. h. das Seiende mit dem Urseienden und dieses mit sich selbst übereinstimmen. Die Annahme des Gegentheils kann nur als ein grundloser Einfall betrachtet werden. Diese Übereinstimmung ist aber das Wahre, Rechte und Gute, mit einem Worte das Positive. Auf der andern Seite ist Gott als das Seiende und Urseiende etwas Nothwendiges, etwas, das nicht eben so gut als seiend und nichtseiend gedacht werden kann, folglich ist Gott die ewige und absolute Position, das entschiedene Wahre, Rechte und Gute und nicht die Indifferenz von Wahrem und Unwahrem, Gutem und Bösem, Recht und Unrecht. Wenn man aber gegen den Satz, das Seiende und nur das Seiende sei nothwendig, anführen wollte, der Raum sei es auch, ob er gleich an sich ein Nichts ist, so ist dagegen zu bemerken, daß es allerdings nothwendig ist, daß Nichts ist, wo nicht Etwas ist; allein als solches ist der Raum nur der Schatten, den die nothwendig daseiende Körperwelt wirft. Wo aber keine ist, da ist auch keine Vorstellung des Raums, d. h. da ist zwar Nichts, aber nicht für uns, indem es alsdann nicht von uns gedacht wird.

Ist nun Gott quantitativ der Unendliche und qualitativ das Positive, so ergeben sich daraus folgende Qualitäten, d. h. Wesenheiten Gottes:

1. In Beziehung auf die Dauer ist Gott ewig, d. h. er war, ist und wird sein. Ein anfangendes oder aufhörendes Absolutes

wäre keins. In Beziehung auf den Raum ist Gott allgegenwärtig, d. h. der immanente und überall präsente Grund alles Daseins. Wo daher Etwas ist, da ist auch Gott, und nur wo Nichts ist, da ist Gott nicht; denn wo Gott ist, da vernichtet er schon als seiend das Nichts und da muß sein Sein ins Dasein treten und Leben gebären. Indeß da Gott Geist und das Positive ist, so ist Gott in einem höhern Grade in der Geisterwelt als in der Körperwelt da, und je positiver, also göttlicher etwas ist, desto präsenter ist auch Gott darin, während er das Negative nur in sofern trägt, als es nicht rein negativ ist, sondern in ihm ein Positives übrig ist, welches dasselbe im Dasein erhält. Endlich ist Gott in Beziehung auf die Zahl Einer. Das Höchste, Erste und Absolute kann nur Eins sein.

2. Als der Unendliche ist Gott unabhängig, vollkommen und unwandelbar. Als das Absolute ist Gott das Erste, und als das Erste und Absolute unabhängig, indem Alles, was ist, von ihm ist und ohne ihn nichts ist, von welchem er abhängig wäre. Als das Absolute und Unbeschränkte ist Gott unendlich vollkommen, der Gipfel aller Positivität. Das höchste Maß aller Vollkommenheit ist die Absolutheit, und sobald nicht Gott unendlich vollkommen wäre, so wäre er auch nicht das Erste und Absolute. Endlich ist Gott der Unwandelbare, d. h. er ist in keinem Zeitmomente anders als er in einem andern war. Daher kann von einem werdenden Gott nie die Rede sein, und der frühere Ausspruch Schellings: ein fertiger Gott ist kein Gott, muß entschieden zurückgewiesen werden. Zwar tritt Gott in der Welt hervor, und zwar gibt es, wie wir bald sehen werden, in Gott einen ewigen Gegensatz, allein beides ist die Wirkung der ewigen Aktualität Gottes, als des Urthätigen, aber kein Werden in Gott.

3. Als der unendliche, vollkommene Geist ist Gott zu betrachten als Intelligenz, als Person und als fühlendes Wesen. Als Intelligenz ist Gott allwissend und allweise. Gott ist allwissend, d. h. in dem Geiste Gottes spiegelt sich Alles, was in der Welt war und ist, geschah und geschieht, vollkommen so wie es an sich ist, und auf einmal ab, und auch das Zukünftige liegt klar vor seinem Blicke da. Auch hinsichtlich der künftigen Handlungen freier Wesen enthält die Allwissenheit Gottes nichts Undenkbares: denn entweder handelt der Handelnde unfrei oder frei; handelt er unfrei, so wird sein Handeln durch Beweggründe bestimmt, die in dem Gegebenen und in dem, was dieses bereits aus dem Handelnden gemacht, liegen, und in dem Falle ist jede seiner künftigen Handlungen demjenigen offenbar, der die ganze unendliche Kette von

Ursachen und Wirkungen überschaut. Ist er aber wahrhaft frei, so handelt er, in sofern er dieses ist, seiner innersten Natur gemäß und unabhängig von fremden Einflüssen, und sein künftiges Handeln muß dem offenbar sein, der ihm diese Natur, aus der dieses Handeln hervorgeht, gegeben. Hier aber muß das Vorherwissen Gottes von jedem Vorherbestimmen fern gehalten werden. Der Allwissende weiß nur eben wie richtig oder wie irrig und verkehrt der Sterbliche handelt, aber er bestimmt nicht, daß er also handeln muß. Nur Eins hat Gott bestimmt, daß der Mensch sich selbst frei, d. h. seinem innersten Wesen gemäß bestimmen, und daß ihm wohl werden soll, wenn er das thut. Die Allweisheit Gottes besteht darin, daß Gott sich zu den besten Zwecken der besten und einfachsten Mittel bedient. Wer allwissend, heilig und allmächtig ist, kann nicht anders als allweise handeln.

Als Person ist Gott in Beziehung auf sein Wollen frei, heilig und gerecht. Als der absolute Geist ist Gott nothwendig frei, d. h. sein Handeln geht lediglich aus seiner eigenen Natur und nicht aus etwas Anderem hervor und stimmt immer mit derselben aufs Vollkommenste überein. Daher fällt auch bei Gott Freiheit und Nothwendigkeit zusammen und Gott kann nicht anders als übereinstimmend mit sich selbst handeln. Alle Willkür, alles Schwanken zwischen Handeln und Nichthandeln, zwischen Vernünftigem und Unvernünftigem, zwischen Gutem und Bösem ist nur bei beschränkten Geistern, in sofern sie noch nicht zur wahren Freiheit, zu dem Einen nothwendigen Rechten hindurchgedrungen sind, denkbar. Aus der Freiheit Gottes folgt seine Gerechtigkeit und Heiligkeit von selbst. Durch Ungerechtigkeit würde Gott sich in Widerspruch mit sich selbst setzen, was Unfreiheit und Ohnmacht voraussetzte. Als die unendliche Position ist Gott heilig, d. h. nicht indifferent gegen Gutes und Böses, sondern nimmt immer Partei für das Vernünftige und Gute, und wider dessen Gegentheil, jenes harmonirt nothwendig mit seinem Wesen und dieses disharmonirt mit demselben. In Beziehung auf das Können ist Gott allmächtig, d. h. sein Können hat keine andere Gränze, als die er sich selbst als die höchste Vernunft und Gerechtigkeit gibt. Gott kann nicht machen, daß zwei mal zwei mehr oder weniger als vier seien, oder daß das Verkehrte vernünftig, oder das Böse gut sei, weil er dieses nie wollen kann.

Als fühlendes Wesen ist Gott in Beziehung auf sich selbst selig, in Beziehung auf sich und andere Geister die Liebe, und

fühlt nothwendig mit ihnen als fühlendes Wesen mit. Bei der bisherigen Verkennung der Natur des Gefühls hat man geglaubt, der Würde Gottes schuldig zu sein, ihm alles Gefühl abzusprechen. Man verwechselt nämlich die krankhafte Ergriffenheit, die bei endlichen und sinnlichen Wesen oft die Folge eines tiefen Gefühls ist, mit dem Gefühle selbst. Wo aber keine Sinnlichkeit ist, da kann von einem sinnlichen Leiden eben so wenig als von einer krankhaften Erregung tiefer, nicht sinnlicher Gefühle die Rede sein. Ohne Sinnlichkeit kann das ästhetische oder sittliche Wohlgefallen oder das Mitgefühl der Freude Anderer eben so wenig zum Taumel als das ästhetische Mißfallen und die sittliche Indignation oder das Mitgefühl des Leides Anderer zum Leiden werden. Endlich ist bei einem Wesen, bei welchem keine Disharmonie mit sich selbst möglich ist, eben so wenig das aus dieser Disharmonie hervorgehende moralische Leid möglich. Das Gefühl ist aber, wie wir es im Anfange der Noetik bestimmt haben, nicht das Bewußtsein, was ein Gegenstand ist, denn dieses ist das Wissen, sondern das Innewerden des Verhältnisses der Harmonie oder Disharmonie zwischen dem Objekt und dem Wesen des Subjekts. (Damit ist das Verhältniß der Indifferenz, d. h. der Gleichgültigkeit nicht ausgeschlossen, z. B. zwischen dem Geist und dem mit ihm inkommensurabeln rein Körperlichen als solchem. Nur als Ausdruck von Geist kann das Körperliche ästhetische Gefühle erwecken.) Ein solches Verhältniß, eine solche Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung kann eben so wenig fehlen, als zwei kommensurable Größen ohne ein gewisses Verhältniß zu einander sein können. Der Ausdruck, den der Geist einem körperlichen Stoffe gegeben, oder die Sittlichkeit einer Handlung steht nothwendig in einem gewissen Verhältniß zu einem andern Geiste und muß demnach diesem als schön oder nicht schön, als sittlich oder unsittlich erscheinen und ihn angenehm oder unangenehm afficiren. Kein Geist kann Wohl oder Weh fühlen, ohne daß ein jeder andere Geist, den ein Ausdruck dieses Gefühls erreicht, dasselbe eben so nothwendig mitfühlte, als eine schwingende Saite die gleichgestimmte in Schwingung setzt. Und zwar ist die Ursache dieses Mitgefühls nicht in der Sinnlichkeit, den Nerven, sondern in dem nothwendig fühlenden Wesen des Geistes zu suchen. Wo aber Schönes oder Häßliches, Sittliches oder Unsittliches, Wohl oder Weh nicht ein entsprechendes, harmonirendes oder disharmonirendes Gefühl bei einem anderen Geiste hervorruft, da ist irgend eine Verschrobenheit oder Verkehrtheit die Ursache dieser Abnormität.

II. Das sich Dirimiren des Absoluten.

Zwar hat der menschliche Geist schon vor aller Spekulation Gott, indem er, ihm entstammt, auch in seiner Gottentfremdung nicht umhin kann, Gott mehr oder weniger zu leben: allein der Begriff Gottes kann der Spekulation nicht genügen, indem demselben der Begriff der Welt gegenübersteht. Darum kann sie, die von einer Einheit ausgehen muß, nicht bei dem Gegensatz: Gott und Welt stehen bleiben, sondern sie muß zu der Ureinheit, d. h. zu Gott, ehe er die Welt aus sich entläßt, d. h. zu dem Absoluten hinaufsteigen, und nachdem sie das Absolute als Gott, d. h. als den absoluten Geist erfaßt hat, zeigen, wie die Welt das nothwendige Ergebniß des Absoluten als des absoluten Geistes ist. Nachdem daher Gott philosophisch gewonnen und das Gesetz des durchgängigen Gegensatzes aufgefunden und als Princip der ganzen Erscheinung nachgewiesen worden, ist das Problem der Philosophie so aufzustellen: wenn Gott, der absolute Geist, gefunden ist, zu beweisen, daß die Welt der nothwendige aus dem Absoluten hervorgehende Gegensatz Gottes ist und die zweite Hemisphäre des Alls ausmacht, (womit zugleich die unbefangene Weltansicht, welche diese Nothwendigkeit nicht einsieht, berichtigt wird); wenn eine ewige Vernunft gegeben ist, nachzuweisen, wie sich dieselbe in der Welt offenbart hat; wenn ein in sich seiender Gott ist, nachzuweisen, wie er die Welt entfaltet und durchdringt, und wie die Geburt der endlichen Dinge aus dem Unendlichen möglich ist. Damit wird die Welt das Zweite, Gott aber, als der ewige, absolute Geist, das Erste, das ur-Eine Wesen, welches, als der Eine und selbe Träger der Natur und Geisterwelt, einerseits als spiritus rector in die Natur und andererseits als unser eigentliches Lebensprincip in die Geisterwelt eingeht und in sofern beiden immanent ist, ohne aber dadurch ein eigenes Sein in sich aufzugeben.

Als das Urthätige kann das Absolute nicht unthätig sein, sondern muß sich manifestiren. Dieses sich Manifestiren besteht darin, daß Gott als die absolute Aktualität aus sich selbst hervortritt, und daß er auch in seiner Hervorbringung sich selbst gleich bleibt und mit sich selbst übereinstimmt. Vermöge seiner Positivität und der Nothwendigkeit seines Wesens kann Gott nicht willkürlich zwischen Wollen und Nichtwollen schwanken und *auch nicht* mit sich selbst übereinstimmen.

In dieser Urmanifestation des Absoluten muß zufolge des Gesetzes der durchgängigen Gegensätzlichkeit eine doppelte Richtung

unterschieden werden, deren gemeinschaftlicher Ausgangspunkt die Urkraft ist. Diese doppelte Richtung ist das Denken schlechthin und das Denken und die Liebe. Diese Doppelheit finden wir in der Natur des Geistes begründet. Im Denken ist der Geist in der Behandlung des Denkobjekts bloß thätig, in seinem Streben und Lieben aber expandirt er sich selbst über sich selbst hinaus. Auf gleiche Weise ist auch beim absoluten Geiste dessen bloße, auf ein ihm äußerlich gewordenes Objekt gerichtete Thätigkeit von dem sich Expandiren seines innersten Wesens wohl zu unterscheiden. Wenn ein Bild dieses Verhältniß verdeutlichen könnte, so würden wir sagen: jenes sei ein Wirken Gottes an der Peripherie, wovon der Mittelpunkt seines Wesens, so wie mein Wesen bei meinem Denken, unberührt bleibt, dieses aber sei eine Bewegung von dem Mittelpunkte aus, grade so wie mein Streben und Lieben eine Thätigkeit ist, die aus dem Innersten meines Wesens hervorgeht. Jenes ist, was ich thue, dieses, was ich bin.

Das Denken ist eine Äußerung, die auf einen Grund hinweist, dessen Äußerung es ist. Es muß daher im Geiste, und zwar eben sowol im absoluten als im endlichen, dessen Thätigkeit, das Denken, von dem Grunde derselben, die Substanz des Geistes von der Manifestation dieser Substanz im Denken, welches ohnehin nicht einmal die einzige Manifestation desselben ist, unterschieden werden. Ein Wissen, gleichviel ob von sich oder Andern, ist nur ein gewisser Zustand, eine Thätigkeit; man kann dieses nicht denken ohne ein Wesen, welches in diesem Zustande, oder welches der Urheber dieser Thätigkeit wäre. Wenn daher eine Kraft, z. B. die magnetische, ihrer bewußt wäre, so würde sie ihr Sein, ihre Substanz, nämlich die eisenanziehende Kraft, als etwas außerhalb ihres Bewußtseins Daseiendes und in diesem sich nur Offenbarendes erkennen. Während aber das Absolute in Gott und Welt und das Ureins im Menschen in Leib und Seele auseinandergeht, um nie mehr dasselbe zu werden, — denn das Bestehen des sich immer weiter entwickelnden Gegensatzes bedingt eben das Bestehen des Lebens, — bleibt das Denken, als diese Thätigkeit des Geistes, und der Geist selbst, als die Ursache derselben, im Grunde Eins. Das Denken findet nur im Geiste Statt, und der Geist ist nothwendig denkend. Gott ist; dieses heißt also nicht nur: Gott ist denkend, oder das Denken Gottes existirt, sondern: Gott, der absolute Geist ist, d. h. ist substantiell, und das göttliche Denken ist die Äußerung dieser Substanz. Mithin haben wir im Geiste Gottes sein Sein von seinem Denken zu unterscheiden. Im Denken

selbst muß hinwiederum, wie die Noetik gezeigt hat, ein Gegensatz anerkannt, d. h. ein zu Denkendes vom Denken unterschieden werden. Das göttliche Denken besteht darin, daß sich die Thätigkeit des göttlichen Geistes auf etwas richtet. Da aber Gott das Absolute ist, so liegt dieses Etwas in Gott selbst, und Gott gibt sich durch sein Denken aus sich selbst diesen Gegenstand seines Denkens. Dieser Gegenstand ist aber einerseits als etwas, was Gott aus sich herausgesetzt hat, nicht mehr Gott; andererseits ist er aber, als ein Gegenstand, den Gott sich selbst aus sich selbst gegeben, doch Gottes. Diese Doppelheit gibt einen doppelten Gegenstand für die Urthätigkeit Gottes, indem es einmal sein bloßes Denken, d.h. Gott nur als Intelligenz und als die Aktualität ist, der sich einen Gegenstand gibt, dann aber das Denken und das Lieben Gottes, d. h. Gott auch seiner gesammten Aktualität nach, der ganze, ungetheilte Geist Gottes, der sich diesen Gegenstand gibt. Allein sowol hier als dort muß Gott einen Gegenstand seiner Urthätigkeit haben; denn es kann nicht gedacht werden, ohne daß der Denkende etwas habe, was er denke, noch geliebt werden, ohne daß der Liebende etwas habe, was er liebe. Das Ergebniß von dem alleinigen Denken des Absoluten ist die Welt, das von dem Denken und der Liebe Gottes unmittelbar der Sohn, mittelbar die Welt endlicher Geister. Das sich Dirimiren des Absoluten ist also ein Doppeltes und entwickelt sich gleichsam in einer doppelten Reihe. Von der realen Seite gibt sich Gott das Urobjekt, entwickelt es immer weiter und läßt es, sich polarisirend, entwickeln vom Urstoff zu Weltkörpern, vom Weltkörper zum Pflanzen- und Thierorganismus und zu der denselben bedingenden ihrer unbewußten Lebenskraft und endlich von dieser zur Thierseele. Von der ideellen Seite wieder wird das Ursubjekt sich selbst gegenständlich als Vater und Sohn, und steigt darauf zum endlichen Geiste herab und setzt sich, den Illimitirten, dem Limitirten entgegen. Das Absolute dirimirt sich also zunächst:

A. in Vater und Sohn.

Theologie.

Wenn wir nach dem Grunde der Urthätigkeit in Gott fragen, d.h. warum er einmal sich selbst gegenständlich — geworden müssen wir auf gut menschlich sagen, und ferner die Welt geschaf-

fen, so fühlen wir leicht, daß wir hier nicht mit der Antwort auskommen, der Geist Gottes sei die absolute Kraft, und könne sich nicht widersprechen, d. h. unthätig sein; sondern wir müssen in der Beantwortung dieser Frage tiefer gehen. Zwar hat die Metaphysik gezeigt, wie das Sein nothwendig zum Dasein führe, aber damit ist es nicht genug, sondern da Gott Geist ist, so muß das primum movens der Welt in der Natur des Geistes selbst aufgefunden und nachgewiesen werden. Dieses primum movens kann nichts anders als die Liebe sein. Ohne Liebe keine Welt. Allein wie kommen wir dazu, Gott als die Liebe zu setzen? Als Geist erkennt freilich unser Geist Gott, aber auch als Liebe? Ist der Satz, daß Gott die Liebe ist, mehr als etwas „Erbauliches" und hat er auch spekulative Haltbarkeit und Nothwendigkeit? Wie läßt sich endlich die Liebe als das eigentliche Lebensmoment, der Lebenspuls des Geistes deduciren? Wir antworten: Leben ist Liebe. Wo das Leben anfängt, da fängt auch die Liebe an. Die Liebe ist aber ihrer unbewußte und bewußte, oder es herrscht schon in dem Realen ein Gesetz, welches, zum Geistigen fortschreitend, zu dem wird, was dort Liebe heißt. Jedem Wesen ist ein über sich hinausgehendes Streben gegeben, oder im ganzen Reiche des Realen herrscht ein Streben, sich selbst zu objektiviren, sich selbst in einem Andern gegenständlich zu werden und sich auf dieses sein Anderes zu beziehen. So setzt die Sonne den Planeten außer sich hin und dadurch erst entsteht eine Beziehung zwischen beiden. So setzen Atmosphäre und Weltkörper das Organische als Pflanze oder Thier außer sich und werden zu dessen Ernährern. So setzt das Thier in der Zeugung sich außer sich und gehorcht dem ihm eingepflanzten Triebe, dieses Andere als seine Brut zu pflegen. Die Pflanze sehnt sich nach dem Lichte und neigt sich dem Lichte entgegen, Planet und Centralkörper ziehen sich wechselseitig an. Der Mensch endlich sucht die Gemeinschaft mit einem zweiten Geist, und sehnt sich nach der Harmonie mit ihm. Wir sehen also, daß die Liebe, oder das Überströmen eines Geistes in einen andern, das Bedürfniß nicht nur in uns selbst, sondern auch in Andern zu leben und mit andern zu harmoniren, ein nothwendiges Element des geistigen Lebens ist. Nun finden wir aber ein Analogon von Geist im Thiere, d. h. auf dem Punkte der Stufenleiter des Lebens, wo der Geist aufhört einer zu sein, ein Analogon von (unbewußter) Liebe, so viel nämlich, als zur Erhaltung der Gattung nöthig ist; denn nicht in dem Gattungsprozeß, sondern in der Erhaltung der Brut zeigt sich dieses Analogon der Liebe. Sonst ist das Thier durchaus in sich selbst versunken, vollkommen Egoist und gleichgültig gegen alles Andere.

Die Kontraktion in sich, wodurch das Thier allein sein dürftiges Dasein erhält, waltet in ihm bei weitem vor. Der menschliche Geist aber ist frei und dessen Expansionskraft ist nicht, wie beim Thier, nothwendig durch überwiegende Kontraktion oder Gravitation in sich gebunden. Das Bedürfniß, in einen andern Geist überzuströmen ist daher nothwendige Bedingung für das Leben des menschlichen Geistes. Allein andrerseits ist derselbe ein Endlicher, losgetrennt von seinem Urcentrum, Gott; und selbst geworden, muß er, um zu bestehen, bis zu einem gewissen Grade in sich zurückgravitiren, und da er, als ein Endlicher, sich fortentwickeln und dabei von einem Minimum anfangen muß, so ist der Irrthum und dadurch die Störung des Gleichgewichts zwischen der Expansions- und Kontraktionskraft des Geistes möglich, und der Mensch kann auf der niedrigsten Stufe seiner (gestörten) Entwickelung auch **nicht** lieben und krankhafter Selbstsucht anheimfallen. Je thierischer, unentwickelter oder je verkehrter entwickelt der Mensch ist, desto weniger Liebe, je weiter seine geistige Entwickelung gediehen ist, vorausgesetzt daß sie eine gesunde ist, je gottgemäßer ist sie; je mehr er die, seine Entwickelung störenden Einflüsse und die Selbstsucht überwunden hat, und je höher er überhaupt als Geist steht, desto mehr. Wir sehen also, daß, je weiter das Leben sich entwickelt, je höher der Geist steigt, desto nothwendiger und durchgängiger macht die Liebe den Kern seines Wesens aus, und daraus schließen wir mit vollem Befugniß, daß, so wie beim Minimum vom Geist nur ein Minimum von Liebe möglich ist, diese bei dem absoten Geist eine absolute sein müsse, so daß der Grad der Liebe, dessen ein Wesen fähig ist, der Zeiger der Stufe ist, auf welcher es steht. Auf der höchsten Stufe des Lebens kann Gott kein Bedürfniß haben, in sich zurückzugravitiren und bei ihm ist keine solche Kontraktion mehr nöthig, sondern er muß die absolute Expansion und, als der absolute Geist, die absolute Liebe sein, der in die dadurch entstandene Geisterwelt nothwendig ganz überströmt.

Wir wollen indeß offen gestehn, daß die Philosophie dessen ungeachtet schwerlich je von selbst darauf gekommen wäre, Gott als die ewige Liebe zu begreifen, wäre uns nicht diese Wahrheit durch die Offenbarung gegeben worden. Wir haben gut philosophiren und Gott als die Liebe zu setzen, die wir mitten im Christenthume, der Offenbarung der Liebe, wurzeln. Das schmälert jedoch den Werth dieser Erkenntniß nicht. Nicht das macht sie zu einer spekulativen, daß wir, die Augen gegen Alles verschließend, was uns gegenständlich wird, sie aus uns selbst herausspinnen, sondern daß wir sie, sie möge uns, woher es auch sei, gekommen

sein, in ihrer Wahrheit, ihrer Nothwendigkeit und ihrem organischen Zusammenhange mit unsrer gesammten Weltanschauung erkennen.

Gottes sich Dirimiren in Vater und Sohn hat an der gesammten vereinten Urthätigkeit Gottes, seinem Denken und Lieben, seinen Grund. Gott kann nur als ursprünglich thätig und diese Thätigkeit als nicht erfolglos gedacht werden. Der Gegenstand dieser Thätigkeit ist Gott sich selbst, einmal in sofern er sich auch in demselben wiederfindet, dann aber in sofern er sich in demselben entäußert, die Welt. Und da dieser Gegenstand auch den absoluten Gegensatz enthält, so hat Gott an sich selbst und an der Welt einen nothwendigen Gegensatz seiner. Da ferner das Denken an die Nothwendigkeit eines Gegensatzes gebunden ist, so ist Gott als Geist erst durch denselben. Auch Gott kann nicht schlechthin denken, indem das schlechthin denken etwas Sinnloses ist, sondern auch Gott muß etwas haben, was er denkt. Der ewige, der Urgegenstand des Denkens Gottes ist Gott sich selbst, Gott der Sohn, der Gott gegenständlich gewordene Gott, der Erst- und Eingeborene. Als die Liebe wieder bedarf Gott ebenfalls eines Gegenstandes seiner Liebe. Dieses Bedürfniß schmälert die Größe und Absolutheit Gottes eben so wenig als sein Bedürfniß sich zu manifestiren oder die Nothwendigkeit, der Wahrhafte, der Gerechte, der Gute zu sein, oder sich als solchen zu manifestiren. Nicht eines fremden Gegenstandes bedarf Gott, sondern eines, den er sich selbst aus sich selbst gibt. Der ewige Gegenstand seiner Liebe ist gleichfalls Gott sich selbst. Was aber der Gegenstand einer solchen unermeßlichen Energie ist, als die göttliche Liebe ist, muß dadurch eine selbständige Gegenständlichkeit vor Gott bekommen. Auf diese Weise wird Gott sich selbst gegenständlich und dirimirt sich also in Liebenden, Vater, und Geliebten, Sohn. Die Homousie des Vaters und des Sohnes ergibt sich hier von selbst. „Filius, sagt Melanchthon, est imago, cogitatione (et amore fügen wir hinzu) patris genita. Mens humana mox pingit imaginem rei cogitatae, sed nos non transfundimus nostram essentiam in illas imagines. At pater aeternus sese intuens gignit cogitationem sui, quae est imago ipsius, non evanescens, sed subsistens communicata ipsi essentia.“ Hier ist also Einheit und Zweiheit zugleich. Der Sohn ist vom Vater unterschieden, einmal wie Gedachtes vom Denkenden, und dann wie der Gegenstand der Liebe von dieser selbst. Aber der Sohn ist zugleich Eins mit dem Vater, indem es Gott ist, der Gott denkt und Gott liebt. Daher ist der Sohn auch substantiell Gott, und nur die Gegenständlichkeit

des Denkens und Liebens hält Vater und Sohn aus einander. Das Wesen Gottes ist die Liebe und diese schon an sich gewaltige Kraft ist hier eine göttliche. Ihre Wirkung läßt sich daher mit der unsers kalten Denkens auch nicht von fern vergleichen. Erst die unermeßliche Intensivität der göttlichen Urthätigkeit und zwar in ihrer Ganzheit als Denken und Liebe vermag diese Diremtion Gottes in Vater und Sohn hervorzubringen. Wir dürfen aber die Zweiheit nicht bis zu einem doppelten Selbst treiben, — das würde die Einheit des Vaters und Sohnes gefährden, — sondern die Einheit wird immer das Überwiegende bleiben. Jedoch darf man nicht sagen, im innersten Sein der Gottheit sei das Eins, was in der Erscheinung Zwei ist, denn Gott ist ganz Liebe, absolute Liebe, und darum muß der ganze Gott sich selbst ganz gegenständlich werden. Sonst gäbe es eine Beziehung Gottes, in welcher Gott nicht die Liebe wäre. Nur durch ein Bild können wir uns das Verhältniß zwischen Vater und Sohn einigermaßen anschaulich machen, indem wir auch in uns etwas dieser Urdifferenzirung Entsprechendes finden. Dieses ist das Verhältniß des Künstlers zu der Idee, die er sich getrieben fühlt ins Dasein zu rufen. Diese Idee ruht ursprünglich in seinem Geist: allein so wahr sie wirklich eine Idee und er wirklich ein Künstler ist, kann sie nicht unausgeschieden in seinem Innern ruhen bleiben. Nicht das kalte Denken, der Gedanke, den der Denkende beliebig fallen läßt, und der dadurch in nichts zurücksinkt, sondern die Liebe und Begeisterung macht diese Liebe gegenständlich. Sie muß heraustreten, zuerst als eine dem Geist immer mehr objektiv werdende Vorstellung und dann als ein in die Erscheinung tretendes Objekt, und je größer die schöpferische Kraft des Künstlers, je inniger seine Liebe zur Idee ist, desto nothwendiger tritt sie auch selbständig in die Erscheinung.

B. in Gott und Welt.

Kosmogonie.

Nach der Hegelschen Ansicht, die Gott nur als Denken setzt, ist keine Konstruktion des Hervortretens Gottes in die Erscheinung möglich. Dieses gelingt erst da, wo das Absolute als Substanz etwas Thätiges ist — und latent gewordene Kraft oder die Materie

ist nicht Ursprüngliches sondern Abgeleitetes — und damit ist die Nothwendigkeit von dem Hervortreten Gottes in die Erscheinung begründet. So wie aber, wie die Noetik gezeigt hat, das Erkennen einen Erkennenden zu seinem Grund und ein Erkanntes zu seiner Folge hat, so setzt auch die Schöpfung, wo etwas gewirkt wird oder worden ist, ein Bewirktes und einen Wirkenden voraus. Dieser Wirkende ist das Absolute als der Urthätige. „Im Anfang war die Kraft." Jedes Leben setzt einen Lebenden, und bei diesem einen Born von Kraft, voraus, aus dem dieses Leben hervorströmt und aus welchem der Wirkende bei jedem, selbst mechanischen Wirken, z. B. wenn ich einen Stein in die Höhe werfe, die ihm emanirende Kraft schöpft. Und zwar liegt dieser Born in der Substanz des Geistes, die ja etwas Thätiges ist. Dabei wird die in ihm bis dahin nur potentiell vorhandene Kraft aktuell. So auch bei Gott. Die Aktivität des Geistes, die Selbstbestimmung, ist überall mehr oder weniger nicht nur eine gewußte sondern auch gewollte, bezweckte, also ein Denken, und je höher der Geist steigt, desto mehr ist sie es, bis sie beim absoluten Geiste ganz mit dessen Denken zusammenfällt. Auch bei Gott, wie mehr oder weniger in ganzen Reiche der Lebendigen, ist diese Selbstbestimmung der Hebel, mittels dessen er aus dem Born der Kraft in seinem Innern schöpft. Indem das Absolute denkt, wird ihm, wie bei allem Denken, das Gedachte gegenständlich und von ihm herausgesetzt, und dadurch wird es von etwas nur Potentiellem zu einem aktuell Daseienden gemacht. Und zwar wird die aus Gott emanirende Kraft, als Gegenstand Gottes und als bloßer Gegenstand des Denkens Gottes, nicht seines Denkens und Liebens, nothwendig eine ihrer unbewußte, eine nur gedachte, nicht aber sich selbst denkende, so wie auch beim endlichen Geist jede Vorstellung als etwas Gedachtes und vor den Geist Gestelltes, nicht mehr etwas Denkendes, sondern nur seiner Unbewußtes ist. Nicht aber als Objekt des Denkens und Einwirkens Gottes wird der Urgegenstand des bloßen Denkens Gottes, Gott, zu etwas Anderm — denn der Sohn ist auch Gegenstand des Denkens des Vaters, und die Welt endlicher Geister der Gegenstand des Denkens und Einwirkens Gottes — sondern erst als etwas seiner Unbewußtes. Zum Unbewußten wird es aber, indem Gott es als Gegenstand seines bloßen Denkens aus sich heraus setzt. Im Sohn aber ist es Gott selbst, der sich zum Gegenstande, aber nicht bloß seines Denkens, sondern Denkens und Liebens macht. Durch die Liebe umfaßt sich Gott ganz und macht sich ganz zum Gegenstande seiner Liebe, so wie der Künstler etwas nicht bloß Gedachtes, son-

dern was zugleich Gegenstand seines Denkens und Wollens, seines Liebens und Lebens ist, zum Objekte seines künstlerischen Wirkens macht, während beim bloßen Erkennen seine Vorstellung ihm ein Äußeres ist, etwas, worin er nur als thätig, nicht aber wesenhaft gegenwärtig ist. Auf die Welt endlicher Geister wieder wirkt zwar Gott auch ein, wie auf jenen Urgegenstand seines bloßen Denkens, allein der endliche Geist ist nicht bloß aus Gott heraus, sondern zugleich aus Gott, Geist aus seinem Geiste. Er steht daher in einer genauen Beziehung zu Gott, Gott wirkt auf ihn ein und er lebt Gott und ist ein Gegenstand der Liebe Gottes. Endlich wird jener Urgegenstand des Denkens Gottes, weil er aus Gott, dem Seienden ist, zu etwas zwar nicht absolut, aber doch auch in sich Seiendem, und weil er aus der Urkraft ist, zu etwas Thätigem, zu einer Kraft. Soll er aufhören dieses zu sein, so muß das, wodurch er aufhört Kraft zu sein, auch aus Gott kommen. Aus Gott, sagen wir, nicht aus dem Absoluten, denn sobald das Absolute sich einen Gegenstand gibt, dirimirt es sich dadurch in Gott, den denkenden Geist, und in den Gegenstand des Denkens desselben.

Die Entstehung der Welt muß uns vor allen Dingen denkbar sein; denn was wirklich sein soll, muß fürs erste wenigstens möglich sein. Wir haben uns also hier dem Versuche zu unterziehen, sie uns wenigstens denkbar zu machen. Wenn es von jedem Staubgebornen eine Kühnheit ist, in das geheimnißvolle Wie der Schöpfung eindringen zu wollen, so ist es von dem eine doppelte, der sich wenigstens nicht rühmen kann, die Beantwortung dieser Frage zur Aufgabe seines ganzen Lebens gemacht zu haben. Und dennoch liegt in der göttlichen Abstammung des menschlichen Geistes die Berechtigung, sich an diese Frage zu wagen. Zudem möchte diese Kühnheit nicht größer sein, als die, die Eine Gottheit als Vater und Sohn zu denken, oder unsere Abstammung aus Gott uns einsichtlich zu machen. Von diesen Fragen hängt aber unser geistiges Glück und unsere sittliche Würde ab. Wir müssen also im Stande sein, sie uns zu beantworten. Ist uns aber dieses Höhere gegeben, so muß uns auch das verhältnißmäßig Geringere gegeben sein, uns die Entstehung der Körperwelt denkbar zu machen.

Die Urmanifestation des Absoluten ist eine doppelte, einmal das sich Dirimiren Gottes in Vater und Sohn und dann das sich Dirimiren des Absoluten in Geist, d. h. Gott, und in das Urobjekt für das Denken Gottes. Es wäre aber ein vergebliches Bemühen, wenn die Spekulation diese doppelte Diremtion sich als Eine den=

ken wollte. Schon hier macht sich das Gesetz der Gegensätzlichkeit geltend. Wo Kräfte wirken, da ist Leben. Das Gesetz aber für das Wirken aller Kräfte ist dasselbe Gesetz der Gegensätzlichkeit. Das Absolute ist aber die Urkraft. Als solche polarisirt es sich durch die ihm einwohnende Thätigkeit an sich unzeitlich, und dirimirt sich dadurch in Denkendes und Gedachtes, in ihrer bewußte Urkraft, Geist, Gott, und in ihrer unbewußte. Das Absolute denkt, und so energisch ist dieses Denken, daß sein Gegenstand dadurch entsteht, indem er durch die Energie des göttlichen Denkens aus Gott hervortritt. Dieser Urgegenstand des bloßen Denkens Gottes ist das, was wir uns als die Basis, den Einen Faktor des Urstoffes zu denken haben. Sodann wirkt Gott auf diese Basis, d. h. emittirt aus sich eine, wie das Gesetz der Gegensätzlichkeit uns anzunehmen zwingt, jener Basis entgegengesetzte Kraft. Diese ist der zweite Faktor des Urstoffes. Beide Kräfte binden sich polar und unauflöslich und bilden dadurch den Urstoff, den Weltäther. Die Berechnung der Bahn des Enkeschen Kometen hat ja das Dasein desselben auch mathematisch außer Zweifel gesetzt. Jene Urmaterie ist also, so wie überhaupt alle, durch die unauflösliche Bindung zweier entgegengesetzter, sich polar spannender Kräfte entstanden. Was wir Schöpfung nennen, wäre dann die Folge von der Einwirkung des positiven Poles auf den negativen, d. h. des schaffenden, Kraft emittirenden göttlichen Denkens auf den Urstoff. Aus diesem von Gott hervorgebrachten Urstoffe schafft nun Gott die Welt durch sein Einwirken auf denselben durch eine neue, dritte, zum Urstoff hinzukommende, ebenfalls ihrer unbewußte und ihn gestaltende Kraft. Das S c h a f f e n wäre also zugleich ein Schöpfen, haurire, indem Gott die zu einer Welt sich gestaltenden Kräfte aus sich schöpft. Nicht aber substantiell, aus der Substanz seines Geistes schöpft Gott diese Kraft, sondern sie geht ohne Minderung derselben aus Gott hervor. Die materielle Welt ist also eben so wenig ein Theil Gottes, als die Buchstaben, die ich hier hinschreibe, ein Theil von mir sind. Oder wenn ich wirkend eine Kraft aus mir emittire, so emittire ich dadurch keinen Theil von mir selbst, von der Substanz meines Geistes, und büße dadurch nichts von meinem substantiellen Wesen ein.

Über die Entstehung des Universums aus dem Weltäther können wir natürlich nur eine Hypothese aufstellen, welche aber die Autorität des großen Mathematikers *Laplace* über eine individuelle Meinung erhebt. Es ist nämlich seine Ansicht von der Entstehung unsers S o n n e n s y s t e m s, die wir auf die Entstehung d e s g a n z e n Universums also anzuwenden uns erkühnen. Den Weltäther

sind wir genöthigt ursprünglich in einem erhitzten Zustande zu denken, wovon die Ursache in jener Bindung der beiden Urkräfte zu einem Urstoffe zu suchen sein mag. Diesem, durch den ganzen Weltraum verbreiteten Weltäther nun gibt der Schöpfer eine um dessen Mitelpunkt rotirende Bewegung. Da nun die Bewegung des rotirenden gasförmigen Weltäthers in der Richtung von dem Plane des Äquators die stärkste ist, und da beim Aufhören der ursprünglichen Hitze eine Zusammenziehung der allmälig erkaltenden Urmasse erfolgen muß, so reißt die durch die Rotation bedingte Centrifugalkraft unter dem Äquator Massen derselben los. Diese losgerissenen Massen mußten dem Gesetze der Schwere zufolge sich zu Sphären zusammenballen, indem sie anfingen auch in sich zu gravitiren. Dabei hören sie darum nicht auf, von der Urmasse angezogen zu werden und müssen, zufolge der Einwirkung der Centrifugal- und Anziehungskraft um dieselbe kreisen. So löst Gott den endlichen Geist von sich ab, und dieser fängt als selbst an, auch in sich zu gravitiren. Dieser Besonderungsprozeß setzt sich in den abgerissenen Massen fort, und so zerfallen die Milchstraßen-Systeme in Sonnensysteme, diese in Sonnen und Planeten, oder in zwei oder mehrere um einander kreisende Sonnen, und setzen die Planeten, ihre Satelliten, aus sich heraus. Endlich wird der Centralkörper durch Erkalten und Zusammenziehung so kompakt, daß die Centrifugalkraft keine neue Planeten oder Satelliten mehr aus ihm herauszureißen vermag. Die augenfälligen Veränderungen, welche noch heutzutage in den Nebelflecken vor sich gehen, beweisen, daß die Schöpfung ein wenigstens bisjetzt noch fortgehender Akt ist. Mit dem Besonderungsprozeß aber, wodurch die Eine Weltäthersphäre in Weltkörper zerfiel, fing auch die Wechselbeziehung und Spannung zwischen dem Central- und excentrischen Körper an, die wir Licht nennen, und durch die Einwirkung des Lichts auf den besonderten Urstoff fing die Schöpfung auf den einzelnen Weltkörpern an.

Das Leben auf der Erde wieder scheint nämlich durch die polare Spannung der mehr allgemein kosmischen Kraft, des Lichts und der Wärme, und der dem einzelnen Weltkörper mehr individuell gehörigen Kraft, der elektromagnetischen, und ihr Zusammenwirken auf die Urstoffe unsers Weltkörpers erklärt werden zu müssen. Der Lebensprozeß desselben ist Herausstoßen eines Individuellen aus dem Allgemeinen und Centralistrung des erstern in sich, also Bildung eines Organismus. Der erste rohe Versuch einen solchen zu bilden ist das Krystall, der nächste die noch an der Erde klebende Pflanze. Im Krystall ruhen, sobald es fertig

ist, die Kräfte, die es bildeten, in den höhern organischen Gebilden sind sie, solange diese bestehen, thätig. In der Pflanze erscheint die erste Trennung in Leib und Seele. Im Thiere dirimirt sich die Seele in bewußte und unbewußte. Diese Letztere ist die Lebenskraft. Das Thier hat sich aber noch nicht vollkommen mit der Natur dirimirt, daher ist bei ihm nur ein unvollkommenes Bewußtsein möglich. Beim Menschen erst wird diese Diremtion vollständig und daher der Mensch frei. Der Ausdruck von Geist, die Gesetzmäßigkeit und der unbewußt vollkommen vernunftgemäß handelnde Instinkt ist die Folge davon, daß Gott die Natur gedacht hat. Da derselbe unendliche Geist die Natur und den menschlichen Geist gedacht hat und dieser der Gipfel von jener ist, so mußten auch in der Natur Andeutungen von dem vorhanden sein, was im Menschen seinen Gipfel erreicht, und da der Mensch auch zur Natur gehört, so mußte sich in ihr manches Menschliche vorgebildet finden.

C. Die Geburt der endlichen Geister aus Gott.

Pneumatologie.

Die Erschaffung der Welt endlicher Geister ist etwas Homogenes mit der der Körperwelt, und dasselbe Gesetz, welches das Leben der Körperwelt bedingt, finden wir auch in der Geisterwelt wieder. Gott ist nämlich Substanz, etwas in und durch sich selbst Seiendes und die weitere Bestimmung der Substanz ist Kraft, Energie. So wie nun diese Energie sich darin kund thut, daß Gott seinem Denken einen Gegenstand gibt, so manifestirt sie sich geistig als die absolute Liebe, und als solche muß Gott, die ewige Sonne der Geisterwelt, nicht nur in sich sein, sondern auch in unendlich viele endliche Geister ausstrahlen. Das ist die göttliche Expansions- und Centrifugalkraft. So wie also Gott eine Kraft aus sich emittirt, die mit einer zweiten, aus Gott hervorgehenden Kraft verbunden, zum Urstoff wird, also emittirt auch Gott die Welt endlicher Geister aus sich. Während aber jene Kraftemission nur eine Wirkung Gottes ist, durch die er keinen Theil seiner selbst aus sich heraussetzt, setzt Gott durch die Schöpfung der endlichen Geister wirklich sich aus sich selbst heraus. Nicht aber einen Theil von sich setzt Gott im endlichen Geist außer sich. Theil ist ma-

teriell. Wenn ich ein Licht an einem Licht anzünde, („Licht vom Licht." Nicänisches Glaubensbekenntniß) so geht dadurch kein Theil des Feuers auf das anzuzündende Licht über, sondern wo die Natur in der Menschenseele so hoch zu Gott emporsteigt, als die Natur emporzusteigen vermag, da steigt Gott zu ihr herab und theilt sich ihr, wie das Feuer dem anzuzündenden Körper mit.

Der Grund des göttlichen Schaffens ist die Liebe. Wenn sie überhaupt das Überströmen unsers Geistes in einen andern, das Bedürfniß, sein Leben auf einen Andern zu beziehen ist, so gibt sich die absolute Liebe erst den zu liebenden Gegenstand, setzt sich in Beziehung zu ihm und hat an dieser Beziehung, an der Harmonie mit ihm ihre Lust. Allein im Verhältniß des Vaters zum Sohn ist ursprüngliche Harmonie, weil ursprüngliche Gleichheit. Aber auch der Sohn genügt allein noch nicht der unendlichen Liebe des Vaters, denn der Sohn ist dem Vater ursprünglich gleich, in und bei dem Vater, und bedarf, als ursprünglich selig, nicht erst, daß er beseligt werde. Der Vater bedarf daher auch Wesen, die erst in eine immer innigere Beziehung zu ihm kommen, immer mehr Gottes und dadurch immer seliger werden. Diesem unendlichen Bedürfniß seiner Liebe thut daher Gott erst durch die Erschaffung endlicher, gottbewußter Geister vollkommen genug, die, gottentstammt, fähig sind Gott zu lieben und von Gott geliebt und beseligt zu werden. Die Geisterwelt ist daher, so zu sagen, das Komplement des Sohnes, die uneigentliche Menschwerdung desselben. Vielleicht gelingt es auch einmal der Spekulation, die Entstehung der Geisterwelt als die Folge von dem Lieben des Vaters und dem Geliebtwerden des Sohnes, was sie ohne Zweifel ist, darzustellen.

Auch hier macht sich das Gesetz der Gegensätzlichkeit geltend. Es kann nur Einen Sohn Gottes geben, weil der Sohn, als Gott aus Gott, in dem Vater ganz aufgeht. Es muß aber eine aus unendlich vielen Individuen bestehende Geisterwelt geben, weil jedes Individuum nur Einer Beziehung der unendlichen Liebe Gottes entspricht, so wie der Regenbogen erst durch unendlich viele Tropfen möglich ist. Nicht Einer, sondern erst Einer und unendlich Viele, nicht Gott Gleiches allein, sondern erst Gleiches und Ungleiches, ursprüngliche und erst hervorzubringende Harmonie macht den vollen Gegenstand der Liebe Gottes aus.

Soll aber der Mensch Gegenstand der Liebe Gottes sein können, so muß er mit ihm Eines Wesens, eine mit ihm kommensurable Größe, Geist aus seinem Geiste sein. Daß er es aber ist, würde die Philosophie nimmer finden können, stände ihr hier nicht

eine Erfahrung zu Gebote, die so alt als unser Geschlecht ist, die, daß wir Gott leben und also Gott lieben können. Eine Beziehung ist aber nur unter qualitativ Gleichem möglich. Wir können gegen ein Hausthier gütig sein, ihm wohlwollen und uns seiner Anhänglichkeit freuen, aber es lieben, wie ein Mensch den andern liebt, ist eine ekelerregende Unnatürlichkeit, und am Ende doch nur eine Unmöglichkeit, eine Lüge. Weil wir also Gott denken, Gott lieben und Gott leben können, so sind wir Eines Wesens mit ihm und nur quantitativ von ihm verschieden. Aber *in sofern* ich Geist aus Gottes Geist und Gottes bin, bin ich mit ihm Eines Wesens, in sofern ich Gott lebe, bin ich mit ihm Eins; in sofern ich aber ein endliches Wesen bin, bin ich dessen ungeachtet von ihm verschieden und ewig von ihm getrennt, wie der Planet von der Sonne trotz seiner durchgängigen Beziehung zu ihr. *Hegel* hätte dieses nicht übersehen oder ignoriren sollen.

Die Beziehung zwischen uns und Gott besteht von Seiten Gottes darin, daß Gott uns, wie die Sonne den Planeten, anzieht. Um aber von Gott angezogen und beseligt zu werden — wie dem Planeten nur durch seine Beziehung zur Sonne wohl sein kann — also um *Gegenstand* seiner Liebe sein, um *zu* Gott kommen zu können, mußte die Geisterwelt aus Gott herausgesetzt, Gott gegenständlich werden. Nur wenn die Geisterwelt für Gott ein Anderes und Gott für die Geisterwelt ein Anderes ist, konnte Gott die Geisterwelt an sich ziehen, und diese Gott entgegenstreben. So müßte die Sonne, wenn sie Geist wäre und, dem Impuls der Liebe folgend, sich getrieben fühlte sich als Licht und Wärme zu offenbaren, einen Theil ihrer selbst von sich ablösen und zum Selbst, zum Planeten, machen, damit dieser in Beziehung zu ihr komme und sie ihn beseligen könne, durch ihre erst dadurch möglich werdende Manifestation als Licht und Wärme; und sie hat's gethan, nur nicht frei und wissend, nicht als Geist. Dieses Außer-Gott hindert uns aber nicht nur nicht in Gott zu leben, zu weben und zu sein, sondern der Verkehr unsers Geistes mit Gott ist erst dadurch möglich, daß wir Gott gegenständlich geworden sind, und eben so ist diese Gegenständlichkeit die Bedingung für jeden geistigen Einfluß Gottes auf uns. Hienach ist die Polemik *Hegels* wider die Individualität, die er als etwas Unangemessenes und Verächtliches bezeichnet, zu würdigen. Diese ist vielmehr die Bedingung dessen, was uns das Höchste sein muß, nämlich unsers Lebens in Gott. Der Gegensatz: *Selbst, und doch Gottes* — *Gottes und doch selbst*, ist zwar der Träger unsers geistigen Lebens in dessen höchster Steigerung. Und die dadurch entstehende

Abhängigkeit des Menschen von Gott hebt dessen Freiheit nicht auf. Denn diese Abhängigkeit besteht nicht darin, daß Gott uns gängelt oder zwingt, sondern in der durchgängigen Beziehung auf Gott, die grade unsere Bestimmung ist. Wir werden aber nicht, wie das Thier durch den Instinkt, getrieben, unsrer Bestimmung zu folgen, sondern wir bestimmen uns frei aus uns es zu thun — dieß ist das negative Moment der Freiheit — müssen es aber thun, wenn wir vernünftig und unsrer wahren Natur gemäß handeln wollen — positives Moment der Freiheit. Wahrhaft frei sind wir nur in dem ungehemmten Spiel unsers gottgedachten geistigen Lebens. Dieses ist aber ein Gott-leben, und je mehr wir Gottes geworden, je mehr wir sein sind, je mehr wir das wollen, was Gott will, und je mehr unser Leben ein Ausdruck des göttlichen Gedankens ist, desto freier sind wir auch.

Aus Gott herausgetreten mußte die Geisterwelt eine Welt endlicher Geister, d. h. von limitirten Fähigkeiten werden. Auch darum mußte das göttliche Zumal bei ihnen ein Nacheinander werden, damit sie immer mehr sich entwickeln, fortschreiten, immer mehr Gottes und dadurch immer seliger werden könnten. Zuletzt mußten sie auch darum endlich werden, damit sie, obgleich immer mehr Gottes, nie mit Gott zusammenfallen, nie Gott werden könnten, so wie eine Zahl dadurch nie unendlich wird, daß man sie ins unendliche vergrößert. Da sonach die Bestimmung des Menschen, Gott zu leben und in eine immer innigere Beziehung zu Gott zu kommen, eine unendliche ist, so muß der Mensch nicht nur endlich sein, sondern es auch ewig bleiben. Er muß ewig fortschreiten, ohne je mit Gott zusammenfallen zu können, denn wo dieses geschähe, da hörte die Beziehung zwischen ihm und Gott auf, und der Zweck der Manifestation Gottes wäre vernichtet. Darin aber, daß Gott in sich ein selbständiges Sein hat, liegt auch die Bürgschaft dafür, daß auch der Geist aus seinem Geiste, der endliche, gottbewußte, ebenfalls selbständig, also unsterblich ist. Das Thier aber ist nicht unsterblich, weil dessen Seele nicht aus Gott, dem Ewigen, sondern aus der Natur, der wandelbaren ist.

Die materielle Schöpfung hat aber keinen Zweck in sich. Sie ist nur wegen der Welt endlicher Geister da, um diesen, deren Bestimmung nur durch ewig fortgehende Entwickelung zu erreichen ist, einen Gegenstand der Thätigkeit, den dieser Fortschritt bedarf, darzubieten. Erst indem der endliche Geist das Objekt außer sich erkennt, erkennt er sich selbst, und erst im Kampfe mit der äußern Natur entwickelt er sich. Der menschliche Leib ist aber die Blüthe,

die Behufs des Geistes, der einer ihm gegenüberstehenden Leiblichkeit nicht entbehren konnte, geschaffen wurde. War nun dem endlichen Geiste die Stätte bereitet, so schuf ihn Gott, d. h. Gott, der die ganze Schöpfung substantiell durchweht und in ihr wie die Seele im Leibe gegenwärtig, und eine immerwährende Ausstrahlung in die Endlichkeit ist, schloß den durch die doppelte Richtung in der Manifestation des Absoluten entstandenen Wesenring, in welchem sich der Urstoff stufenweise bis zum menschlichen Leibe, bis zu der ihrer unbewußten Lebenskraft, ja bis zur Thierseele fortentwickelt und gesteigert hatte, zuletzt im menschlichen Geiste zusammen, indem er in die Endlichkeit niederstieg und noch niedersteigt, und überall, wo dem Geiste von unten herauf eine Stätte bereitet ist, seine Geistessubstanz in den Kelch des werdenden Menschenleibes herab- und ausstrahlt. Die Zeugung ist Fortsetzung des Schöpfungsaktes. Gott schafft noch immer Menschen, aber ihre Leiber und Seelen mittels der Menschen. Von unten herauf empfängt der Mensch also den Leib und dessen höheres Korrelat, die Seele, d. h. das den leiblichen Stoff zu einem Organismus gestaltende und diesen erhaltende und entwickelnde Princip, und die daraus sich entwickelnde lebende Thierseele. Von oben herab empfängt er den denkenden, seiner und Gottes bewußten Geist, den Geist aus Gottes Geist, als das dritte und höchste Glied in der Stufenfolge von Leib und Seele. Die Entstehung des Thieres aber ist ein bloß einseitiges Aufsteigen der Natur, mit welcher Entstehung die Gottheit unmittelbar nichts zu schaffen hat. In Beziehung auf das Thier dürfen und müssen wir Materialisten sein. Jene Urdifferenzirung des Absoluten findet noch immer Statt. Wo ein Mensch entsteht, schließt sich der Wesenring von Neuem.

Das Reale erreicht seinen Gipfel, das Ideale, Gott, steigt herab und beide vereinigen sich in einem Momente und Punkte. Es herrscht ein beständiges Herabsteigen Gottes in die Erscheinung und ein beständiges Hinaufsteigen der Schöpfung zu ihm.

Da Gott darum die Welt schuf, um seiner Liebe allseitig einen Gegenstand zu geben, da erst möglichst viele Geister, als Gegenstand der Liebe Gottes, dieser genügen können, und da die Körperwelt nur Mittel zu diesem Zwecke ist, so folgt, daß ein jeder Weltkörper, der nur so weit entwickelt ist, daß er Wohnplatz endlicher gottbewußter Geister sein kann, auch von ihnen bewohnt sein muß. Diese gottbewußten Bewohner anderer Welten, die einerseits durch die Endlichkeit von der Gottheit und andrerseits durch das Gottbewußtsein von der Thierheit scharf geschieden sind,

innerhalb dieser Gränzen aber eine Stufenleiter bilden können, sind, was wir unter dem vagen Begriff von Engeln voraussetzen.

Dritter Theil.

Teleologie.

A. Das Gesetz für das Leben der geistigen Welt.

Einleitung.

Die Teleologie, oder die Lehre vom Weltzwecke, hat, nachdem sie gezeigt, was der gottentstammte endliche Geist in seiner Verbindung mit Leib und Seele ist, zuerst das Gesetz zu entwickeln, dem die geistige Welt, die Totalität der endlichen Geister, gehorcht, dann die Bestimmung des Menschen nachzuweisen, und endlich zu zeigen, wie Gott als Vorsehung den Weltzweck an dem Menschen realisirt, und wie Gott zu dem Ende Alles vorherbedacht und vorhergeordnet, damit sein Zweck mit dem Menschen erreicht werde.

Der menschliche Geist ist die tiefste Stufe, zu der die Gottheit in die Erscheinung herabsteigen kann. Auch er ist Substanz, ob er gleich nicht absolut, sondern nur auch in sich Seiendes ist. Denn er ist zwar, wie jede andere Substanz, davon abhängig, daß Gottes Denken nicht von ihm abstrahirt: allein er ist von Gott, Geist aus seinem Geiste und nicht etwa ein Produkt des Organismus. Als Substanz ist er auch von seinem eigenen Denken unabhängig, indem dieses nur die Äußerung der Substanz des Geistes ist, und er ist da auch dann, wann er, wie in tiefem traumlosen Schlaf, oder in Ohnmacht, auch nicht denkt. Die nähere Bestimmung des Geistes als Substanz ist, daß er Kraft, und zwar ungebundene, ihrer bewußte Kraft ist. Wenn aber Alles, was ist, Kraft ist, so vereinigt der Mensch, als der Mikrokosmus, in sich alle drei Erscheinungsweisen der Kraft, die da möglich sind. Als Leib ist er gebundene und ihrer unbewußte Kraft, d. h. Materie, als Seele ungebundene und ihrer unbewußte, als Geist

ungebundene und ihrer bewußte Kraft. Und da die Materie polar gespannte, gebundene, und dadurch latent gewordene ihrer unbewußte Kraft ist, so ist der Geist, ja sogar die Seele, beide als ungebundene Kraft, immateriell. Da aber das Leben erst durch den Gegensatz zu Stande kommt, so ist das Leben des Menschen nicht ein dreifaches, sondern nur ein doppeltes, nämlich das Resultat der Wechselwirkung einmal des Leibes und der Seele, und dann der Seele und des Geistes auf einander, also vegetatives und geistiges Leben. Die Seele lebt schlechthin, der Geist denkt, d. h. hat ein Leben, dessen nothwendige Erscheinungsweise das Denken ist. Die Einheit bei dieser Zweiheit wird dadurch gerettet, daß die Seele das Gemeinsame in dem einen, wie in dem andern ist. Die Einheit in der Dreiheit aber und das Gemeinsame von Leib, Seele und Geist ist die Kraft. Die Einheit der Kraft in ihrer dreifachen Erscheinungsweise ist der Mensch. Das Substrat der Seele ist aber der Leib, und das des Geistes die Seele. Als Kraft muß sich der Geist manifestiren, er kann sich aber, wie wir bald finden werden, nur vermittelst der Seele sich selbst, und vermittelst der Seele und des Leibes der Außenwelt manifestiren. Nach der Scheidung der Seele vom Leibe im Tode kann der Geist also nicht mehr mit der Außenwelt in Verbindung bleiben, wohl aber, da er, bis ihm etwa ein neuer Leib gegeben wird, mit der Seele vereinigt bleibt, sich selbst bewußt bleiben.

Mit dem Leibe haben wir hier weiter nichts zu thun, die Seele aber, als das Mittlere zwischen Leib und Geist, ist in Beziehung auf erstern die ihn schaffende und erhaltende Lebenskraft, in Beziehung auf den Geist aber wird sie eigentlich Seele genannt. In beiderlei Hinsicht ist sie die höchste Sublimation der Materie, entbundene Materie, wodurch sie eben aufhört Materie zu sein, so wie man zu Wasser gewordenes Eis nicht mehr Eis nennt. Die Seele ist etwas kontinuirlich Werdendes, und schon deßhalb muß, dem Gesetz der Gegensätzlichkeit zufolge, der Geist, als Gegensatz der Seele, etwas mit einem Male Gegebenes, nicht Werdendes, sondern Seiendes sein. Wegen des kontinuirlichen Werdens der Seele kann von einer Substanz der Seele nicht die Rede sein, wenigstens nicht in sofern sie eine werdende ist. Es ist aber zu vermuthen, — denn weiter als bis zu einer Vermuthung ist es uns hier nicht gelungen zu kommen — daß die Seele nicht bloß etwas Werdendes (Lebenskraft), sondern auch etwas Gewordenes, (eigentlich also zu nennende Seele) ist, d. h. daß sie sich zu einem selbständigen, feinern immateriellen Organismus ausbildet, der bei der Zerstörung des Leibes unabhängig von diesem fortbesteht.

Leib und Seele bedingen einander und sind durchaus abhängig von einander. Die Seele entwickelt den Stoff, woraus der Mensch entsteht, zu einem Organismus und parallel mit demselben wird wiederum die Seele entwickelt. Der Organismus ist der Apparat, in welchem der materielle Stoff, Luft, Speise und Trank, den der Mensch in sich aufnimmt, zu Kraft sublimirt wird. Die Materie wird hier wieder entbunden, und die gebundene Kraft, woraus sie besteht, wird in ungebundene zersetzt, und die also immerfort sich erzeugende Kraft ist eben die Seele als Lebenskraft. Nur auf diese Weise ist es zu erklären, wie der tägliche Abgang der Kraft, die der Mensch durch sein geistiges und leibliches Wirken täglich verbraucht, durch die Aufnahme von materiellen Stoffen in den Leib ersetzt werden kann. Ersetzt muß sie werden, von der Materie aber, wenn sie Materie verbleibt, ist kein Kraftersatz zu erwarten. Auf diese Weise erscheint die Seele hier als die höchste Blüthe des Materiellen. Alles im Menschen, was mit Bewußtsein wirkt, ist zum Geiste, nicht zur Seele zu rechnen. Da man aber dem Thiere nur Leib und Seele, keinen Geist zuschreiben, und ihm doch ein Analogon von Denken nicht absprechen kann, so muß man der Thier*seele* ein Bewußtsein und (eine Art von) Denken zuschreiben, welches man der menschlichen Seele ab- und erst dem *Geist* zuschreibt. Das Bewußtsein und Denken wäre also die Äußerung der höchsten Kraft im Menschen wie im Thiere.

Die Entstehung des Menschen haben wir uns also zu denken. Von der Seele des Mannes, als dem jedem Theile des Leibes Immanenten, das nicht nur überall, sondern in einem desto vorzüglichern Grade gegenwärtig ist, je erhöhter das Leben des Organismus ist, sondert sich bei dem Gattungsprozeß zugleich mit dem männlichen Sperma ein Theilchen ab, und zwar auch da, wo keine Befruchtung stattfindet, — dieses gehört zum verschwenderischen Reichthum der Natur — und ebenso sondert sich bei der fruchtbaren Begattung mit seinem Träger, dem sich losreißenden Eie, ein Theilchen von der Seele des Weibes ab. Beide Seelenparcellen vereinigen, als etwas Homogenes, sich in dem befruchteten Ei, und der Gegensatz einerseits von der vom Vater und von der Mutter überkommenen Lebenskraft unter sich und andrerseits dieser verbundenen Lebenskraft mit dem mütterlichen Ei bedingt die Entstehung des Lebens im Fötus. Die Seele des Fötus schafft sich im Ei die ersten Grundzüge des neuen Organismus, und nun entwickeln sich Leib und Seele durch Wechselwirkung auf einander gegenseitig. Der Geist aber ist ein Ausfluß der Gottheit und vereinigt sich nach vollendeter Ausbildung des Organismus im Mut-

terleibe mit der Seele des werdenden Menschen. Die Zeugung ist also ein fortgesetzter Schöpfungsprozeß. Gott schafft Menschen durch Menschen. So wie Gott dem ersten Menschen, indem er ihn als Leib und Seele erschuf, einen Geist aus seinem Geiste mittheilte, so noch immerfort bei jedem Entstehen eines neuen Menschen. Was das erstemal möglich war, ist es noch immer.

Werfen wir im Vorübergehen einen flüchtigen Blick auf einige Erscheinungen der Verbindung von Leib und Seele. Was zuerst Wachen und Schlaf betrifft, so hat die Seele eine doppelte Funktion, einmal die, den Organismus im Gange zu erhalten und dann, durch den Zufluß ihrer Kraft das Heraustreten des Geistes in die Erscheinung zu vermitteln. So lange die Seele im Stande ist, beide Funktionen auf einmal zu erfüllen, da ist der Mensch wach, wo nur die erstere, da schläft er. Der Wechsel von Schlaf und Wachen entsteht also dadurch, daß die Seele mehr Kraft hat, als sie braucht, um den Organismus immerfort im Gange zu erhalten, nicht aber so viel, um dieses zu thun und zugleich die ununterbrochene Manifestation des Geistes zu vermitteln. Nachdem daher die Seele diese Funktionen sechzehn bis achtzehn Stunden lang zugleich erfüllt hat, fühlt sie sich so erschöpft, daß sie sich auf den Organismus zurückziehen muß, der nun ihre Kraft für sich allein in Beschlag nimmt. Die Folge davon ist, daß der Geist, dem die Bedingung seines Erscheinens entzogen wird, sich nicht mehr manifestiren kann, sondern auf bloßes Sein zurücksinkt. Der Mensch schläft ein. Da nun aber der Organismus während des Schlafs mehr Kraft producirt, als er braucht, um sich allein im Gange zu erhalten und um sich zu restauriren, so geht dieser Überschuß von Kraft, sobald der Organismus damit gesättigt ist, auf den Geist über, das Bewußtsein entzündet sich wieder und der Mensch erwacht.

Die Seele ist also nicht nur das Medium, wodurch der Geist auf den Leib wirkt und wodurch dieser die Eindrücke der Außenwelt empfängt, sondern auch die Bedingung, unter der allein der Geist aus seinem ruhenden Sein in ein aktuelles hervortreten, sich manifestiren kann. Seinem Sein nach ist der Geist unabhängig von der Seele, aber nur durch das Hinzukommen von ihrer Kraft kann er sich als Bewußtsein, Denken, Wollen und Gefühl manifestiren. Sie ist mithin das pabulum vitae des Geistes. Aber das Bewußtsein hat, was hiemit seine Erledigung finden mag, noch eine andere, gleichsam äußere Bedingung, die, daß die Sinne durch jenen Kraftzuschuß sich wieder öffnen, und der Mensch wieder in Gegensatz mit der Außenwelt kommt. Eben so ist das

Einschlafen und Aufhören des Bewußtseins durch die Erschlaffung der Sinne bedingt, die nicht mehr die Kraft haben, die Eindrücke der Außenwelt zu percipiren und sich dadurch in Gegensatz mit dieser zu erhalten. Im Schlaf ist nur das Gemeingefühl offen, und auch dieses ist ohnehin durch die Anstrengung des Wachens erschlafft, und dadurch kann der Geist sich nur nothdürftig mit seinem nächsten Äußern, dem Leibe, der ihm hier die gesammte Außenwelt vertritt, im Gegensatz erhalten, und dadurch wird das dämmernde Geistesleben des Traumes möglich. Jenes sich Zurückziehen der Seele auf den Organismus allein ist die Ursache der Schläfrigkeit, und diese kündet sich durch Abspannung der höchsten Geisteskraft, der Vernunft, an. Wir werden beim Einschlafen zuerst stumpf, dumm, unlogisch, während noch die niedern Geistesfähigkeiten, Verstand, Gedächtniß u. s. w. munter sind. Der Geist verdunkelt beim Einschlafen von oben ab. Die Vernunft ist aber der Regulator, die vis rectrix des Geisteslebens und mit dem Erlöschen derselben hören auch die Gesetze der Ordnung, Kausalität, Sittlichkeit u. s. w. auf, und ein niederes Geistesleben fängt an, wie das Gehen einer Uhr, aus der die feine ihren Gang regulirende Spiralfeder herausgenommen ist. Daß aber der Mensch im Traume seine Vorstellungen für Realitäten nimmt, kommt daher, daß seinem Geistesleben im Schlaf der Gegensatz mit der äußern Welt fehlt. — Was die Gemüthskrankheiten betrifft, so stören sie nur die Erscheinungsweise des Geistes, ohne dessen Sein alteriren zu können. Sonst könnte der Gemüthskranke nie wieder gesund denken. Sobald der Mond der leiblichen Störung sich entfernt hat, welcher die Sonne des Geistes verdeckte, tritt er wieder unversehrt und leuchtend hervor. Im Tode endlich öffnet sich der beim Entstehen des Menschen geschlossene Wesenring, und das nunmehr verbrauchte Mittelglied, der Leib, fällt heraus. Aber dieses Öffnen ist nur ein momentanes, und er schließt sich wieder, indem die Seele allein, anstatt der Seele und des Leibes, dem Geiste Gegenpol wird.

So wie im Universum die Weltkörper ausgestreut sind, so sind auch auf der Erde, — um von andern endlichen gottbewußten Geistern nicht zu reden, von denen wir weiter nichts wissen, als daß sie da sein müssen — unzählige Geister, die Menschen, zerstreut. Die Weltkörper im Raume sind aber keine isolirte Einzelwesen, sondern bilden zusammen ein Ganzes, einen Kosmos, und eben so

können die Geister nicht von einander isolirte und einander fremde Einzelwesen sein, sondern sie müssen neben dem individuellen Leben eines jeden eine substantielle Beziehung auf einander, ein gemeinschaftliches Leben haben. Das Gesetz für das kosmische Leben kennen wir, das für das Leben der geistigen Welt muß erst gefunden werden. Eine substantielle Beziehung aber muß auch in dieser stattfinden, denn da der Geist, sowol der endliche als der absolute, Substanz ist, so muß er auch unter den Gesetzen stehen, welche für die Substanz überhaupt gelten und sich nicht nur als Denken, Wollen und Fühlen, sondern auch substantiell manifestiren. Da aber die Substanz, sowol die des Geistes als die der Körperwelt, ihrem Wesen nach nothwendig etwas Thätiges, Kraft, ist und da nichts nothwendig ist, was nicht eine Zweckbestimmung hätte, so kann diese Kraftemanation des Geistes keine zweck- und erfolglose sein. Erst diese über sich hinausgehende Kraft bedingt alles Leben. Wenn aber ein Geist oder auch ein Weltkörper allein da stände, so wäre diese Kraftemanation desselben eine zweck- und erfolglose. Es kann daher Gott nicht als allein seiend gedacht werden, indem alsdann sein Hinausgehen über sich selbst als Kraft oder als Liebe etwas Zweck- und Erfolgloses wäre. Aber eben so wenig kann auch ein einzelner endlicher Geist oder ein einzelner Weltkörper gedacht werden. Die Erscheinung ist erst durch die Beziehung des Gegensatzes möglich. So wie daher ein Weltkörper erst in Beziehung auf einen andern denkbar ist, den er als die eine Sonne um die andere (die Doppelsterne) oder als Planet um die Sonne umkreist, so ist auch ein Mensch nur in Beziehung auf einen andern, mit dem er in einer Wechselwirkung steht, denkbar, und so ist es auch Gott erst in Beziehung auf die Welt und in Wechselwirkung mit der Welt. Es muß daher nicht nur eine körperliche Schwerkraft geben, sondern auch eine geistige, die da macht, daß der Geist in sich selbst, gegen seinen eigenen Mittelpunkt, das Ich, zurückgravitirt. Dann gibt es nicht nur in der kosmischen Welt — wenn dieser Ausdruck erlaubt ist, — eine Centrifugalkraft, sondern es muß auch in der geistigen eine ähnliche geben, vermöge welcher der Geist als wirksam, sich über sich selbst expandirende Kraft, über sich selbst hinausstrebt. Der nächste Ausdruck dieser Expansion ist der W i l l e. Der Wille ist demnach nicht etwas, was bloß im Reich des Gedankens vor sich geht, sondern z u g l e i c h Expansion der Substanz unseres Geistes und die Richtung derselben auf einen Punkt hin. Endlich muß es nicht nur in der kosmischen, sondern auch in der geistigen Welt eine Anziehungskraft geben, vermöge welcher auch der Geist anzieht, angezogen wird und

sich der Einwirkung dieser Anziehung hingibt. In der materiellen Welt, wo die Kraftausströmung gehemmt wird durch die Gebundenheit der Kräfte, welche die Materie konstituiren, äußert sich nämlich die durch diese zum Theil gehemmte Kraftausströmung bedingte Wechselwirkung der Körper auf einander lediglich als Anziehung: in der geistigen Welt aber, wo eine solche Gebundenheit der Kräfte nicht stattfindet, tritt die Substanz des Geistes einmal als Kraftausströmung und dann als Einwirkung des einen Geistes auf den andern überhaupt und als geistige Anziehungskraft insbesondere in die Erscheinung. Wo daher Geist und Geist zusammenkommen, da wirkt der eine nach dem Maße der jedem von beiden innewohnenden Kraft auf den andern. Die Folge dieser Einwirkung ist die geistige Anziehung, die, wie die Anziehung in der Körperwelt, immer eine wechselseitige ist, obgleich hier wie dort die Anziehung des schwächern Theils auf den stärkern gegen die des stärkern auf den schwächern verschwindet. Und so wie endlich in der kosmischen Welt durch das Zusammenwirken der Centrifugalkraft und der Anziehungskraft eine durchgängige Bewegung im Kosmos entsteht, die keinen Stillstand duldet, so entsteht auch in der geistigen Welt durch dieselben Kräfte eine durchgängige rhythmische Bewegung, und überall tritt geistiger Tod ein, wo diese Bewegung fehlt. Es sind also dieselben Gesetze, welche das Leben der materiellen und der geistigen Welt bedingen. Diese Wahrheit hat der Dichter ahnend anticipirt, bei dem es heißt:

> Geisterreich- und Körperreichgewühle
> Wälzet E i n e s Rades Schwung zum Ziele.

Und zwar ist das Walten jener Gesetze auch in der Geisterwelt nicht etwa bloß gleichnißweise, sondern im strengen Wortsinn zu nehmen, nur daß sie in der geistigen Hemisphäre des Alls weiter entwickelt erscheinen müssen als in der materiellen.

Die Annahme aber, daß die Anziehung der Grund alles Lebens, sowol des kosmischen als des geistigen sei, ist ohne Zweifel zulässig; denn sobald es das Eine und selbe Absolute ist, welches sich in der einen wie in der andern Welt manifestirt, so muß es seine Einheit in diesen beiden Hauptrichtungen in sofern bewahren, daß es im Grunde dasselbe Gesetz ist, welches das Leben in der einen wie in der andern bedingt. Dieses läugnen hieße einen ursprünglichen Dualismus setzen. Warum sollte nicht auch a l l e r Substanz, und nicht bloß der materiellen, die Anziehungskraft zukommen, d. h. warum sollte nicht a l l e Substanz, also auch die geistige, dieselbe Neigung zu ihrem Mittelpunkte haben, welche die

materielle Substanz hat? Warum sollte nicht auch die geistige Substanz dieselbe Neigung haben, über sich selbst hinauszugehen, die sich in der materiellen als Centrifugalkraft ausspricht? Warum sollte endlich nicht alle Substanz überhaupt sich anziehen, da alle materielle sich anzieht, und da die Basis der geistigen Substanz dieselbe ist, als die der materiellen, nämlich Kraft? Es ist nicht abzusehen, warum nur die Substanz sollte anziehen können, die aus gebundenen und darum latent gewordenen Kräften besteht und dadurch zur Materie geworden ist. Vielmehr liegt schon im Begriffe der Kraft die Voraussetzung, daß sie, eben weil sie Kraft ist, anziehen und überhaupt auf Andere einwirken müsse und daß diese Einwirkung nicht erfolglos sein könne.

Und so wie die Lehre von der eigentlich so genannten Anziehung, als sie zuerst aufgestellt wurde, fürs erste eine Hypothese war, bis sie sich als nothwendiger Erklärungsgrund des kosmischen Lebens bewährte, also wird sich auch unsere Ansicht als ebenfalls nothwendiger Erklärungsgrund einer von der Spekulation bisjetzt unbeachtet gebliebenen Seite des geistigen Lebens bewähren. Ist aber der Geist nichts als Denken, Wollen und Fühlen, so ist freilich die Anwendung des Gesetzes der Anziehung auf ihn völlig unstatthaft. Denn in dem Falle wäre der Geist nichts Selbstbestehendes, Substantielles, sondern die Kraftäußerung einer andern Substanz, und eine solche Kraftäußerung könnte natürlich weder anziehen noch angezogen werden.

Diese substantielle Kraftäußerung des Geistes ist bisjetzt übersehen worden und daher fehlt der Sprache auch ein Ausdruck für dieselbe. Eine Ahnung davon liegt vielleicht in der Redensart: der Mensch, wie er leibt und lebt. Wenn wir daher dieselbe als solche bezeichnen wollten, so müßten wir sie das Leiben nennen. Wir können aber diese neue Benennung leicht entbehren, indem diese Eine Kraft sich bei näherer Betrachtung, wie wir schon gesehen haben, in drei auflöst, nämlich: 1. in die geistige Schwerkraft, das Gravitiren gegen den eigenen Mittelpunkt, das Selbst; 2. in die jener entgegengesetzte geistige Centrifugalkraft, das Hinausgehen des Geistes über sich selbst, als die Unmöglichkeit des Geistes sich selbst allein genug zu sein, und 3. in die geistig dynamische Einwirkung des einen Geistes auf den andern, als die Folge jener geistig substantiellen Expansion. Diese letztere Kraft erscheint theils als Erregung, Steigerung des schwächern Geistes durch den stärkern, theils als geistige Anziehungskraft, oder als Streben der Geister bei einander zu sein und mit einander zu verkehren; so aber, daß der eine Geist immer nach Verhältniß seiner größern substantiellen Inten-

sivität eine größere anziehende Kraft auf den andern ausübt. Das Wirken des Geistes ist entweder bloß dynamisch oder zugleich intellektuell, d. h. mit einem Wissen verbunden. Beim Denken und Wollen ist beides; nur das Wissen — wol aber das Erkennen — und das Fühlen, als ein bloß passives Innewerden, erfordert keine dynamische Thätigkeit. Auf einen andern Geist kann der Geist entweder bloß dynamisch einwirken, d. h. die eine (stärkere) Geistessubstanz auf die andere durch Erregung oder Vermehrung seiner geistigen Kraft, oder zugleich intellektuell, wie der begeisterte Lehrer, oder bloß intellektuell wie der gleichgültige Lehrer auf seinen Hörer oder wie der Autor auf seinen Leser. In den beiden letzten Fällen findet eine Selbstbestimmung bei dem anderen Statt. Je stärker aber die dynamische Einwirkung ist, desto geringer die Möglichkeit, daß er dieser Einwirkung widerstehe. Wo aber der eine Geist bloß intellektuell durch Rede oder Schrift auf den andern einwirkt, da muß dieser selbstbestimmend dynamisch auf sich selbst einwirken, wenn bei ihm eine neue Lebensrichtung erfolgen soll. Die Rede oder Schrift wirkt dann auf den Verstand, die Phantasie, das Gefühl so stark ein, daß der Hörer oder Leser sich entschließt, seinem Leben eine dem entsprechende Richtung zu geben.

Jedes geistige Streben, jedes etwas Wollen und Bezwecken ist also erst durch substantielle, dynamische Einwirkung auf uns, von uns selbst oder von Anderen, möglich. Diese Einwirkung von uns selbst auf uns ist durch den Gegensatz im Menschen von Geist und Leib und im Geistigen von Denkendem und Gedachtem bedingt. Die erste Einwirkung von uns auf uns selbst ist die auf unseren Leib. Sie besteht einmal in der Herrschaft über unseren Leib. Diese kann immer weiter getrieben werden. Wir können z. B. durch die Hinleitung des Stromes unserer substantiellen Kraft auf einen gewissen Theil unseres Leibes eine Gewalt über denselben, die wir früher nicht hatten, bekommen, z. B. lernen die Ohren zu spitzen, zu weinen, wenn wir wollen, oder gar das Schlagen des Herzens eine Minute lang zu hemmen. Wir tappen dann an diesem Punkte so lange herum, bis wir einen Weg für den Geist gefunden, auf welchem er diese Bewegung zu Stande bringen oder diesen Einfluß gewinnen kann. Dann bewirken wir (unser unbewußt) im Augenblicke großer Aufregung durch die Expansion dieser Kraft etwas, was sonst unser gewöhnliches Maß von physischer Kraft übersteigt. Aber auch mit Bewußtsein und Absicht können wir auf diese Weise das Maß unserer Kraft steigern. So Rappo in seinen erstaunlichen Leistungen. Nach dem Bericht des Grafen Szavary gründet er diese Fähigkeit auf mora-

lisches Verhalten, und sie wird vor jeder Vorstellung erst durch einen unendlichen Kampf in seinem Innern erzeugt, d. h. durch das Ringen, den Strom seiner substantiellen Geisteskraft auf einen gewissen Punkt seines Leibes hinzuleiten, und dadurch entweder negativ der äußern auf ihn einwirkenden Kraft, (der auf seinen Leib niederfallenden Kugeln) entgegenzuwirken, oder positiv, sein erworbenes Maß von physischer Kraft zu verstärken. Endlich ist ein Mensch durch dieses Expandiren im Stande, den Schmerz der Marter von sich abzuhalten. (Mucius Scävola und die Märtyrer.)

Sobald ein Mensch in den Bereich eines anderen kommt und mit ihm verkehrt, so geht eine Kraft von ihm aus und auf den anderen über, grade so, wie der Mensch beim Handeln auf seinen eigenen Leib einwirkt. Dieß ist die geistig-substantielle Expansionskraft, von der der menschliche Geselligkeitstrieb eine Äußerung und deren allgemeinster Ausdruck die Liebe ist. Die erste Form dieser Kraft ist der Verkehr zwischen Mann und Weib, Ältern und Kindern, der also das erste Band zwischen den Individuen bildet und das Geistesleben auf seiner untersten Stufe bedingt. Die Liebe ist das Niederste und Höchste in der Geisterwelt. Auf der Gränze der Thierheit tritt sie als Geschlechts- und Ältern- und Kindesliebe, und auf der höchsten Stufe desselben als Liebe des endlichen Geistes zu Gott und Gottes zu dem Geist aus seinem Geiste auf. Sie ist das Bedürfniß des Geistes nicht nur in sich selbst, sondern auch in Andern zu leben, und dieser Gegensatz ist der Motor jedes geistigen Lebens. Aber auch dynamisch wirkt die Liebe. Die liebevollen freundlichen Blicke, denen ein geliebtes Kind immer begegnet, tragen eben so sicher und aus demselben Grunde zu dessen Gedeihen bei, als die Sonnenstrahlen zum Gedeihen der Pflanze. Beide wirken gleich dynamisch. Auch das Einwirken Gottes auf die Natur — Gott als die Weltseele — ist eine dynamische Thätigkeit der geistigen Substanz Gottes.

Ferner äußert sich die geistig-dynamische Einwirkung darin, daß der eine Geist vom anderen verhältnißmäßig zu der Intensivität desselben, d.h. der schwächere vom stärkeren, der ärmere vom reicheren, der schlaffere vom kräftigeren, der gewöhnliche vom Genie, angezogen wird. So wie es nach den obigen Beispielen Menschen gibt, welche auf einen Anderen unmögliche Weise auf ihren Leib einwirken können, so gibt es auch solche, die, bewußt oder unbewußt, eine größere Gewalt als gewöhnlich auf ihre Geistessubstanz auszuüben und sie in einem ungewöhnlichen Grade auf Andere ausströmen zu lassen vermögen. Wer auf diese Weise besonders

kräftig auf den andern einwirken kann, vermag dem Leben desselben eine neue Richtung zu geben. Vermöge dieser Einwirkung wirkt der große Mann, das Genie, schon durch seine Nähe belebend auf seine Umgebung ein, und wirkt eine aus der Tiefe eines reichen Geistes kommende Begeisterung gradezu ansteckend. Ja auch ohne besonderen Reichthum an geistiger Kraft kann Jeder durch Selbst-aufregung und durch Spannung seines Willens auf Andere dynamisch einwirken. So bringt Casanova eine Gesellschaft, die bei einer schläfrigen Vorlesung aus Ariost sich langweilt und gähnt, in Exaltation und Entzücken, indem er dem Vorleser das Buch aus der Hand reißt und beim Weiterlesen seine geistige Kraft so steigert, daß ihm selbst zuletzt vor Rührung die Thränen in die Augen treten. So ist es eine jedem eifrigen Lehrer bekannte Erfahrung, wie bei der höchsten Steigerung seines Lehreifers eine Kraft merkbar aus seiner Brust auf seine Zuhörer überströmt, und daß er oft bestimmt weiß, welche seiner Worte ihr Herz getroffen, und welche erfolglos abprallen. So kann ein Lehrer durch Aufregung und Steigerung seiner geistigen Kraft die muthwilligste und zerstreuteste Schülerschaar so fesseln, daß sie seinem Vortrage mit der angestrengtesten Aufmerksamkeit folgt, und er fühlt hier ganz deutlich, wie, nach einem biblischen Ausdrucke, Kraft von ihm ausgeht.

Die Einwirkung des stärkeren Geistes auf den schwächeren ist an den Ausdruck des Geistes durch das Wort, wenigstens durch Blick und Gebärde gebunden, und ohne diese Vermittelung kann die Substanz des einen Geistes wol selten auf die des anderen einwirken. „Gelernt hab' ich — sagt Aristikles bei Platon zu Sokrates — nie etwas von dir, wie du weißt. Ich machte aber Fortschritte, so oft ich bei dir war, wenn ich auch nur in Einem Hause mit dir war, und nicht in Einem Zimmer. Und, wie mich dünkte, wenn ich in demselben Zimmer mit dir war, mehr, wenn ich dich zugleich ansah, indem du sprachest, als wenn ich anderswohin sah. Bei weitem aber am meisten und beßten nahm ich zu, wenn ich dicht neben dir saß und mich an dich hielt und dich berührte."

Besonders mächtig erweist sich diese Einwirkung auf der einen und die Empfänglichkeit auf der andern Seite in den Zeiten politischer und religiöser Aufregung, und zwar ohne alle Rücksicht darauf, ob diese eine thörichte oder in der Idee begründete ist. Und zwar scheint dieser Einfluß sich dem magnetischen desto mehr zu nähern, je getrübter das also gesteigerte patriotische oder religiöse Gefühl ist. An sich aber ist das religiöse Leben auch in seiner höchsten Steigerung ein wahrer Zustand, und die ersten christlichen

Märtyrer waren keine Somnambulen, unter den religiösen Schwärmern aber waren es gewiß viele.

Die Einwirkung des reicheren Geistes auf den ärmern führt auf den Unterschied zwischen beiden. Dieser ist kein Wesensunterschied, — besteht doch ein solcher nicht einmal zwischen dem endlichen und dem absoluten Geiste — sondern er ist allemal, wie dieser, nur ein quantitativer. Je mehr Geistessubstanz, ein desto reicheres Geistesleben. Warum sollte nicht auch die in der Mannichfaltigkeit sich gefallende Natur dem einen ein größeres Maß davon zugemessen haben, als dem anderen? Um aber zu verstehen, was Genie sei, müssen wir eine bisjetzt übersehene Seite des Geistes, gleichsam die Nachtseite desselben betrachten.

Die Manifestationen des Geistes sind nämlich doppelter Art, einmal diejenigen Äußerungen desselben, die innerhalb des Bewußtseins fallen, und dann diejenigen, auf die wir nur schließen können, ohne daß sie sich dem Bewußtsein unmittelbar kund gäben. Letzteres ist die sowol außerhalb des Bewußtseins als des Einflusses des Willens liegende Thätigkeit der in ihrer Tiefe gährenden und schaffenden Substanz des Geistes. Der Geist gleicht hier einem Berge, der von dunkler Nacht bedeckt und dessen Spitze erleuchtet ist. Der dunkle Berg ist die Substanz des Geistes, die erleuchtete Spitze sind die in das Bewußtsein fallenden Manifestationen des Geistes, Denken, Wollen, Fühlen. Aus der Tiefe aber drängt sich die eigentlich schaffende Kraft des Geistes blitzartig ans Licht, und von der Fülle, Regsamkeit, Energie, Spannkraft und Lebendigkeit der in dieser Tiefe waltenden Substanz des Geistes empfängt erst, als von seiner Wurzel das Denken seine Schärfe, der Wille seine Kraft, das Gefühl seine Wärme. Die Kraft aber, welche der Mensch zum äußeren Wirken braucht, schöpft er nicht aus der Substanz des Geistes, sondern, wie wir gesehen haben, aus der Seele. All unser gewöhnliches, alltägliches Denken mit aller seiner Schwäche und allen seinen Verkehrtheiten fällt auf die Tagesseite des Bewußtseins, das Wehen des Geistes aber, das man wol vernimmt, aber nicht weiß woher es kommt, noch wohin es geht, als Geniusblitz, Witz, überraschende Kombination, augenblickliche That im Moment der Entscheidung und die rechte, tiefe Auffassung des Eindruckes der Dinge, kommt aus dieser nächtlichen Tiefe.

Also der Reichthum oder die Intensivität der Substanz des Geistes oder das regere Leben und Weben in der Tiefe desselben, dann aber der unmittelbare Zusammenhang des Denkens, Wollens und Fühlens mit dem Grunde desselben macht, was wir Genie

nennen, aus. Wir Anderen reichen mit unserem ins Bewußtsein fallenden Geistesleben nicht bis dahin, sondern sind davon mehr oder weniger abgesperrt, während bei dem Genie jede Regung desselben ein aus der Tiefe der Substanz des Geistes aufleuchtender Blitz ist. Im Augenblicke großer Aufregung ist zwar vielleicht Jeder ein Genie und fällt vor ihm diese Scheidewand momentan: Genie aber im eigentlichen Sinne des Worts hat, bei wem sie gar nicht vorhanden ist. Genie, in sofern es das Schöne hervorbringt, hat der Künstler. Wahrer Künstler ist, wem es gelingt seinen Geist auf den Gegenstand seiner Kunst also überströmen zu lassen, daß er demselben sein Gepräge aufdrückt. So ist das Spiel seelenvoll, wo es dem Künstler gelingt, den Strom seiner substantiellen Geisteskraft auf die Töne hinzulenken und diese von derselben durchdringen zu lassen. Da nun das Denken, Wollen und Fühlen in dem Cerebral-System seinen Sitz hat, die Substanz des Geistes aber unstreitig in einer näheren Beziehung zum Ganglien-System steht, so könnte es wol sein, daß jener Zusammenhang des Denkens, Wollens und Fühlens, wie unter sich, so mit dem substantiellen Lebensquell, in einer nähern Verbindung oder Beziehung dieser beiden Systeme zu einander bestände.

Der Gegenpol von der beschriebenen substantiellen Expansionskraft des Geistes ist das Gravitiren des Geistes in sich, die Selbstheit. In sofern diese eine gesunde ist, bilden beide den nothwendigen Gegensatz, durch dessen Bestehen das Geistesleben erst möglich ist. Aber die krankhaft gesteigerte Selbstheit, die Selbstsucht, zeigt ein gestörtes Gleichgewicht dieser beiden Pole an und wirkt jener substantiellen Expansionskraft feindlich entgegen. Zwar kann sie im Menschen nie so stark werden, daß sie die Anziehung, welche der Einzelne auf den Einzelnen oder die Gesellschaft auf diesen ausübt, ganz aufhöbe, oder daß einer dem Einfluß eines mächtigeren Geistes auf ihn immer zu widerstehen vermöchte, oder auch, daß die Selbstsucht die Anziehung Gottes auf den Menschen ganz neutralisirte, d. h. alle Religion im Menschen auch potentia vernichtete: allein sie ist doch, wo sie nicht durch ihre Gegenkraft überwunden wird, stark genug, um den Menschen von seiner Bestimmung abzuziehn. Wo daher die Kraft der Selbstsucht größer ist, als die der Anziehungskraft des mächtigeren Geistes oder der Gesellschaft auf den Einzelnen, in sofern die Richtung derselben eine normale, vorsehungsgemäße ist, oder Gottes selbst auf diesen: da kommt es bei dem Menschen zu keinem sittlichen und religiösen Leben, oder da schwankt er zwischen den doppelten Richtungen, welche die Selbstsucht einerseits und die geistige Anziehung andererseits ihm gibt, hin und

her. Wo daher geistiger Fortschritt sein soll, da muß die Kraft der geistig-dynamischen Einwirkung größer sein als die der Selbstsucht, und die Rekonstruktion des Weltgedankens wird in ihrem Verfolge zeigen, daß die im Reiche der Geister wirkenden Kräfte also gegen einander abgewogen sind, daß in einer natürlichen Ordnung das Gott zugewandte Leben des Ganzen der Selbstheit die Wage hält, und daß, wo der Entwickelungsgang des Geschlechts ein verkehrter und die Selbstsucht vorherrschend geworden ist, von Gott ein neues Princip in die Geschichte gelegt worden ist, welches jene zurückgedrängte substantielle Expansionskraft des menschlichen Geistes wieder verstärken und zuletzt die Selbstsucht, und sei diese noch so weit gesteigert, überwinden muß.

Ja, nicht auf Menschen allein erstreckt sich dieser substantiell-dynamische Einfluß des einen Geistes auf den anderen, sondern auch auf das Analogon vom Geist beim Thiere, und dadurch äußert der menschliche Geist, mit und ohne Absicht, einen bestimmenden und veredelnden Einfluß auf sie. Die Züge von Sittlichkeit, z. B. Treue und Anhänglichkeit, die in der Thierwelt vorkommen, treffen wir nur bei den Hausthieren, nicht aber bei den wilden, an. Unstreitig läßt sich das Vorkommen dieser Spuren von Sittlichkeit bei denselben eben so wenig abläugnen als bloß aus dem Gefühle der Abhängigkeit ableiten, sondern wir müssen die Ursache davon in der Atmosphäre der menschlichen Geistessubstanz suchen, mit der unsere Hausthiere in Berührung kommen und von der eine Wirkung auf sie, wie überhaupt von dem Stärkeren auf den Schwächeren, übergeht. Einen bewußten, bestimmenden Einfluß auf die Thiere üben die Thierbändiger aus. Hier ist es der durch einen starken Willen vermittelte Einfluß der auf das wilde Thier dynamisch wirkenden Geistessubstanz, was dieses bändigt. Ihrerseits aber üben die Thiere keine Anziehung, weder auf den Menschen noch einmal auf einander aus. Sie sind Atome im Reiche der Lebendigen ohne allen Zusammenhang noch Einfluß auf einander.

Das Angezogenwerden der Geistessubstanz eines Kranken und Schwächern von der eines Gesunden und Stärkern ist der Lebensmagnetismus. Hier scheint ein wirklicher Kontakt der Geistessubstanz der Somnambule mit der des Magnetiseurs stattzufinden. Die beim Magnetisiren erregtere und thätigere Geistessubstanz des Magnetiseurs dringt an die der Somnambule heran, und diese setzt sich mit ihr ins Gleichgewicht, wie die kältere Luftschicht mit der wärmeren, und damit ist die Brücke erbaut, auf welcher sie in seinen Geist hineingelangt und durch ihn sieht und empfindet. Im gesunden Zustande ist der Mensch mit der Natur

differenzirt und dadurch Ich Selbst. Der Somnambulismus ist die Aufhebung dieser Differenz. Die Geistessubstanz der Somnambule versinkt in das allgemeine Naturleben und dadurch kommen ihr hier neue Erfahrungen zu (Fernsehn).

Der magnetische Zustand ist auch der Grund der sogenannten Geistererscheinungen. Die Wunderlichkeiten, die uns unter dem Namen von Geistererscheinungen, Besessensein u. s. w. aufgetischt werden, ausgenommen was davon Ergebniß eines magnetischen Zustandes ist, entbehren so sehr alles haltbaren Grundes, daß sie auf die Ehre ernstlich widerlegt zu werden keinen Anspruch machen können. Man kann alle in diesem Gebiete gemachten Erfahrungen zugeben, nur wider die Auffassungsweise derselben und wider die Schlüsse, die daraus gezogen werden, kurz, gegen das Spekulative daran, muß ernstlichst protestirt werden.

Zur Erklärung derselben bemerken wir hier nur Folgendes: Durch die magnetische Aufregung wird die plastische Thätigkeit in der Geistessubstanz des Geistersehers erregt, und durch die magnetische Ansteckung, den Kontakt der zwar schwächeren, aber aufgeregten und darum über sich selbst hinausgehenden Geistessubstanz der Somnambule mit der Umgebung, können auch Andere die Gesichte des Geistersehers vernehmen. Wo magnetische Aufregung stattfindet, da kommen die Geistessubstanzen mehr oder weniger mit einander in Rapport, und da kann, besonders bei größerer Wahlverwandtschaft, der Geist des Zuschauers die Gebilde wahrnehmen, welche die plastische Thätigkeit bei jenem sich schafft. Jenes „Hereinragen" einer fremden Geisterwelt in die unsere ist eine Phantasterei. Jede geistige Welt im Himmel und auf Erden hat ihre Aufgabe, ihr Tagewerk, welches sie erfüllen muß. Jedes Hereingucken und Hereinpfuschen der einen Geisterwelt in die andere würde nur störend wirken, die Hereinragenden von ihrer Aufgabe abziehn, und diejenigen darin stören, in deren Kreis also hineingepfuscht wird. Nur Ein Hereinragen war nöthig, das des erlösenden Gottes in die gefallene Welt. Will denn das Geistergesindel etwa auch den Erlöser spielen? Und wenn ein Seraph in meinen geistigen Kreis hereinragte und mir seine Dienste anböte, so könnte ich vernünftigerweise mich nur für seine Gefälligkeit bedanken, müßte aber erklären, daß ich davon auch nicht den allermindesten Gebrauch zu machen wüßte.

Gegen die aufgestellte Ansicht von dem Vorhandensein einer substantiell-geistigen Expansions- und Anziehungskraft oder einer dynamischen Einwirkung von Geist auf Geist könnten einige Einwürfe erhoben werden, die wir im voraus zu beseitigen haben.

Zuerst könnte eingewendet werden, der Künstler übe durch sein Werk grade denselben Einfluß wie ein hervorragender Geist durch seine Persönlichkeit auf Andere aus, und ein mit Begeisterung geschriebenes Buch könne eben so gut dem geistigen Streben des Lesers, als die persönliche Einwirkung des Verfassers durch mündliche Rede dem des Hörers eine neue Richtung geben. Bei jener durch die Schrift bedingten Einwirkung könne aber von keiner geistigen Anziehung die Rede sein, mithin sei sie überhaupt eine leere Einbildung. Hierauf antworten wir: Allerdings strahlt der Geist des Künstlers in seine Schöpfungen aus und läßt in ihnen Spuren seines innersten eigensten Lebens zurück, und allerdings besteht das Wesen des Genie's nicht nur darin, daß ein weit lebendigerer Zusammenhang zwischen seinem Denken, Wollen und Fühlen und dem Quell seines geistigen Lebens, als bei anderen Menschen stattfindet, sondern auch darin, daß sein Denken, Wollen und Fühlen eben so leicht und unbehindert in die Darstellungsmittel der Kunst, in Worte, Töne, Farben und Formen übergeht und sich in ihnen darstellt. Allein doch regt das Kunstwerk einmal nicht unmittelbar auf, wie ja schon der Umstand beweist, daß, während z. B. eine Schrift auf Einige einen tiefen Eindruck macht, Andere davon ganz unberührt bleiben, und dann wird sie, auch da, wo sie Einfluß ausübt, nie aus sich allein eine neue Lebensrichtung bei dem Leser hervorbringen, sondern nur eine solche veranlassen. Erst die persönliche Einwirkung von Geist auf Geist, z. B. die mündliche Rede des begeisterten Lehrers kann den verstockten Sünder bekehren, d. h. seinem geistigen Leben eine neue, der frühern entgegengesetzte Richtung geben; ein Buch aber, und sei es vom Himmel gefallen, kann es nie. Wählt euch welches nicht-christliche Volk ihr wollt aus, nehmt an, daß Jeder unter ihnen lesen kann, gebt Jedem eine vollkommen gelungene Übersetzung des Neuen Testaments in die Hand, setzt sogar, Jeder sei geneigt, dieselbe zu lesen: und dieses Buch allein wird sie nicht zu Christen machen, sondern es muß ein aus dem Geist eines Andern vermittelbar hervorgehender Impuls dazu kommen, um ihrem Geiste diese neue Richtung zu geben.

Dann könnte der Einwurf gemacht werden, die geistige Anziehung sei deßhalb unmöglich, weil die endlichen Geister doch nicht unräumlich, sondern jeder in seinem Leibe, existiren, Gott aber allgegenwärtig sei, die Anziehung aber einen Abstand zwischen dem Anziehenden und dem Anzuziehenden voraussetze. Hierauf ist zu erwidern, daß die geistige Anziehung zwar, wie aus dem bisher Gesagten hervorgeht, allerdings zum Theil einen mehr räumlichen

Charakter annimmt, daß aber die Anziehung zwischen dem endlichen Geiste und dem Urquell desselben eine durchaus unräumliche ist. Diese wird aber durch die Allgegenwart Gottes nicht aufgehoben, denn dieselbe ist nicht wie das durchgängige Umfangenwerden der Erde von der Luft, oder wie die in der Körperwelt überall wirkende Schwere zu denken, sondern Gott ist in einem ganz andern Sinne in der Körper- und Thierwelt als in der Geisterwelt gegenwärtig, und in jener kann nur uneigentlicherweise von der Gegenwart Gottes die Rede sein. In der Geisterwelt aber bildet die Endlichkeit der geschaffenen Geister den Abstand, der die göttliche Anziehungskraft möglich macht. Endlich ist es überhaupt noch die Frage, ob nicht der Begriff der geistigen Allgegenwart Gottes, im Gegensatze zu seiner Alles tragenden und erhaltenden Kraft, in die Anziehungskraft Gottes gänzlich aufgeht. — So auch der Einwurf, diese geistige Anziehung sei deßhalb unmöglich, weil keine räumliche Anziehung der Geister, wie doch die Anziehung sie erforderte, stattfinde. Dagegen muß bemerkt werden, einmal, daß es allerdings Äußerungen der geistigen Anziehungskraft gibt, wo wirklich eine räumliche Annäherung der Geister stattfindet, wie in der Liebe und in der Geselligkeit, welche die Menschen einander auch räumlich näher bringt, und beim Magnetisiren, wo die Geistessubstanzen mit einander in Kontakt kommen; dann aber, daß eine immer größere räumliche Annäherung keineswegs eine nothwendige Wirkung der Anziehungskraft ist. Das sehen wir an der materiellen Anziehung, denn auch von der Sonne angezogen bleibt doch der Planet immer in gleichem Abstande von ihr.

Endlich könnte der Einwurf gemacht werden, daß die Anziehungskraft, wenn sie einmal im Geistigen vorhanden sein soll, sich auch auf das Analogon von Geist, welches wir in der Thierheit finden, erstrecken müßte, und daß also auch die Thierseelen einander anziehen und von Gott angezogen werden müßten, zwei Annahmen, von welchen die erstere eben so unbeweisbar als die andere uns unerträglich ist. Darauf antworten wir: daß die Thierseelen sich unter einander anziehen sollten, konnte nicht im Weltgedanken liegen, denn dadurch wäre beim Thier ein geistiger Fortschritt möglich und das Thier zum Menschen geworden, und es gäbe eine Lücke in der Wesenreihe zwischen der Pflanze und dem gottbewußten Geiste. Eben so wenig konnte es aber auch im Weltgedanken liegen, daß die Thierseelen von Gott dem Urcentrum der Geisterwelt angezogen werden sollten, denn sobald eine solche Anziehung stattfände, so würden sie aufhören Thiere zu sein, und wenn sie wieder Thiere bleiben sollten, so konnte zwischen Gott

und der Gottes unbewußten und des Gottbewußtseins unfähigen Thierseele gar keine Beziehung stattfinden. Da nun aber Gott weder die eine noch die andere Art der Anziehung wollen konnte, so schuf er die Thiere so, daß dieselbe unmöglich bleiben mußte, und zwar dadurch, daß jenes Analogon von Geist beim Thiere nicht, wie der menschliche Geist, ein Herabsteigen des Göttlichen, sondern nur ein Hinaufsteigen des Irdischen und Leiblichen und die höchste Blüthe desselben sein sollte. Bei der Thierseele ist überhaupt keine Anziehung möglich, denn sie ist gar nicht Substanz, sondern nur Äußerung, Produkt des Organismus. Auf dieser Lebensstufe war eine solche Unabhängigkeit vom Irdischen wie beim Menschen überflüssig und zwecklos, und daher konnte die Thierseele, die nur das Resultat ihres Leibes ist, nur vom Irdischen angezogen werden und in sich selbst zurückgravitiren.

Die Wahrheit hat an sich keinen Einfluß auf die Richtung unsers geistigen Lebens. Dieses besteht in der durch die geistige Anziehung bewirkten Beziehung der Geister auf einander und auf Gott, und es ist nur dann ein normales, wenn diese Beziehung die richtige ist und die Geister dem ihnen bestimmten Ziele wirklich zustreben. Dazu trägt aber das Wissen nichts unmittelbar bei, denn es zeigt nur, wie (quale) etwas ist, ohne aber die Kraft zu geben, an dem Gewußten energisch festzuhalten oder darnach unser Streben zu richten. Wenn daher der Einzelne von der Gesellschaft in einer gewissen Richtung fortgestoßen wird, so hängt hier Alles von der Energie jener dynamischen Einwirkung auf ihn, nichts aber davon ab, ob jenes Ziel ein wahres oder falsches ist, und wenn einer hier nur die Kraft hat, die Geister in Bewegung zu setzen, so ist es für diesen Zweck gleichgültig, ob ein Wahn oder eine Wahrheit das Ziel dieser Bewegung ist. Muhamed wirkte eben so gut auf seine Umgebung als Christus auf die seine. Der einzige Unterschied ist, daß die Bewegung, deren Ziel ein Wahn ist, als eine vorsehungswidrige früher oder später aufhören muß. Dieses, daß das Wissen, selbst das wahrste, ohne Einfluß auf die geistige Bewegung ist, läßt sich an der Grundwahrheit des Christenthums, daß wir nur durch den Glauben, nicht aber durch die Werke selig werden können, nachweisen. Uneingesehen kann diese Wahrheit, versteht sich, nicht den geringsten Einfluß ausüben. Aber auch wenn Jemand sie eingesehen, so folgt daraus noch gar nicht, daß dadurch eine Veränderung in seinem geistigen Streben eintreten wird. Er will darum noch nicht selig werden, sondern begnügt sich etwa nach wie vor damit, das sinnliche Wohlergehen zu erstreben, und eben so wenig fängt bei

ihm durch jenes Wissen und ohne daß außerdem noch von Außen dynamisch auf ihn eingewirkt wird, das intensive Gott-zustreben an, welches der Glaube bezeichnet, sondern sein geistiges Leben behält dieselbe Richtung, welche es bis dahin hatte. Wenn aber das Wissen auch keinen Einfluß auf unser geistiges Streben hat, so soll damit nicht gesagt werden, daß es darum etwas Entbehrliches sei, sondern es ist vielmehr einer der beiden nothwendigen Faktoren des geistigen Lebens; so wie die substantiell-dynamische Expansion und die durch sie bewirkte geistige Anziehung der zweite ist. So wie daher das Wissen, selbst wenn es ein wahres ist, — wo es freilich erst diesen Namen verdient — keinen Einfluß auf das geistige Leben hat, so wäre jene Expansion ohne begleitendes Wissen nur blinde Erregung. Das Wissen muß angeben, wohin das Streben gerichtet sein solle, der dynamische Einfluß muß dieses Streben wirklich hervorbringen.

Auch die Überzeugung, die Innigkeit des Wissens, kann gegen die Wahrheit gleichgültig sein. Sie besteht aus zwei Elementen, dem Wissen und dem Willen der sich dasselbe aneignet und an ihm unerschütterlich festhält. Die Überzeugung fällt daher mit dem früher beschriebenen, mittleren Grade des Glaubens zusammen. Aber nur die Vereinigung dieser zwei Elemente gehört zur Überzeugung, nicht die absolute Wahrheit des Wissens noch die wahre Richtung des Willens. Es kann nämlich die Einem gegebene Willensrichtung so energisch geworden sein, daß er gegen die Wahrheit seiner Überzeugung gleichgültig ist: es kann Einer an einem Wahn eben so energisch festhalten (Fanatismus) als ein Anderer an der Wahrheit, ja noch energischer; denn obgleich der Fanatiker sich wenig darum kümmert, ob es Wahrheit ist, für die er wirkt, so gelingt es ihm doch nicht allezeit, die innere Stimme zu übertäuben, die ihm sagt, daß es ein Wahn ist, und darum muß er sich selbst um desto mehr aufregen, um an seinem Ziele festzuhalten. Darum ist auch der Katholik fanatischer als der Protestant.

Der endliche Geist muß wohin streben, eine gewisse Richtung seiner Thätigkeit haben. Dieses Streben kann ihm, wie gezeigt worden, das Wissen nicht geben, sondern es muß der Impuls der dynamischen Einwirkung hinzukommen und bewirken, daß er seiner Einsicht folge, d. h. diejenige Richtung wähle, bei der er fühlt, daß ihm wohl sein muß. Dieser Impuls kann ihm aber nur von Außen, von einem andern Geist gegeben werden, grade so wie ein Weltkörper sich nicht selbst in Bewegung setzen kann, sondern immer von Außen her in Bewegung gesetzt werden muß.

Dieses Von Außen ist aber wieder dem andern auf ihn einwirkenden Geiste etwas Inneres. Es müssen also mehrere Geister gesetzt sein, deren Einfluß auf einander sie erst in Bewegung erhält. Ein einzelner Mensch in die Welt gesetzt würde zwar vom Instinkte zu derjenigen Thätigkeit, die seine Selbsterhaltung bedingt, getrieben werden: allein wenn er diesem Triebe genügt hätte, würde er indolent in sich zusammensinken. Wo aber mehrere gesetzt sind, da erhält die Einwirkung von Außen jeden in Thätigkeit. Diese Thätigkeit erweckt und erweitert sein Wissen, und wenn dieses ihm nun eine neue Richtung anzeigt, so empfängt er durch die Einwirkung von Außen erst die Kraft sich aus sich selbst zu bestimmen, dieser neuen Richtung zu folgen. Diese Einwirkung ist aber keine mechanische, sondern sie wird durch die Freiheit vermittelt. Die Anregung kommt immer von Außen, aber sie muß immer zu etwas Innerlichem, Gewolltem werden, und der Mensch muß sich selbst bestimmen, dem empfangenen Impuls zu folgen. Abstrakt frei ist er also immer, auch da wo er sich bestimmen läßt sich zu dem zu bestimmen, wodurch er mit sich selbst in Widerspruch geräth; wahrhaft, moralisch frei aber erst da, wo er sich zu dem bestimmt, wobei er in Übereinstimmung mit sich selbst bleibt. Die wahre Freiheit des Menschen besteht also nicht darin, daß er sich welche Richtung er wolle geben kann: sie ist vielmehr die Fähigkeit, ungehindert seiner innern Natur gemäß zu handeln, also der ihr gemäßen Richtung zu folgen. So lange die Richtung, der er folgt, die richtige, gottgewollte ist, ist er auch frei; sollte sie aber alterirt werden, was bei jener abstrakten Freiheit, als der Bedingung der wirklichen, möglich ist, so ist es mit seiner Freiheit — nicht potentia, wohl aber actu — so lange vorbei, bis die falsche Richtung wieder korrigirt wird.

Erst also wo ein anderes Wesen seiner Gattung da ist, erwacht ein Hinstreben dieser beiden Geister zu einander, und erst wo Mehrere, die Gesellschaft, als solche, mit ihren hervorragenden Individuen, Volksführern, Lehrern, Helden ihm gegenüber stehen, steigert sich dasselbe zu einer immer weiteren Thätigkeit. Die Richtung desselben wird von dem Gegensatze der Einwirkung des Ganzen auf ihn und seiner Rückwirkung auf das Ganze bedingt. Sobald daher Geister mit einander in Beziehung treten, so fängt die gegenseitige Einwirkung des einen auf den andern an. Und zwar wird das geistige Sein des schwächeren Geistes von dem des stärkeren entweder bloß für den Augenblick erregt und gesteigert, oder auch, je größer die befruchtende Kraft, je empfänglicher der empfangende Geist und je intensiver und anhaltender die Einwirkung ist, um so

nachhaltiger verstärkt und erhöht. Es braucht übrigens die geistige Kraft des gebenden Theils nicht absolut stärker zu sein als bei dem Empfänger, sondern die Aufregung und Spannung des Willens bei jenem macht eine größere Einwirkung möglich, als von seinem geistigen Übergewicht sonst zu erwarten wäre.

B. Die Bestimmung des Menschen.

Gott ist die Freiheit in ihrer Vollendung, d. h. da wo sie mit der Nothwendigkeit zusammenfällt. Die Nothwendigkeit setzt aber immer den Zweckbegriff voraus. Wäre Gott die Willkür, d. h. die abstrakte Freiheit, oder die Freiheit in ihrer ersten rohen Erscheinung, wo sie auch die Möglichkeit des Gegentheils einschließt, so könnte es auch nicht einen Weltzweck geben. Da aber Gott die Freiheit als Nothwendigkeit ist, so ist es unmöglich, daß er bald etwas wollte bald nicht, bald dieses bald jenes, sondern er will immer, was er will und zwar nur Eines, und dieses nothwendig gottgewollte Eine ist der Weltzweck. Man hat gesagt: „Schuf Gott einmal die Welt, es sei zu welchem Zweck es wolle, so hat ihm vorher Dasjenige gefehlt, was er durch die Schöpfung zu erreichen suchte", und man hat geglaubt die Lehre vom Weltzweck dadurch ad absurdum zu führen. Wir können aber jenen Ausspruch gelten lassen, ohne die daraus gezogene Folgerung zuzugeben; denn ein Gott ohne eine Welt ist ein Unding, dem allerdings viel fehlt, und erst Gott und die Welt machen das All aus. Erst *mit* der Welt ist Gott Gott, den Zweck aber, den die Welt *hat*, hat Gott ihr *gegeben*. Er hat dem, was da ist, seine Bestimmung gegeben. Die Lehre von dieser Bestimmung ist die Teleologie.

Gott ist Geist und hat als Absolutes das was nicht Geist ist, das Körperliche, außer sich gesetzt. Der Weltzweck kann daher nur in dem, was Gott und was Gottes ist, nicht aber in dem, was nicht mehr Gottes ist, gesucht werden. Die Körperwelt hat daher gar keinen Zweck in sich selbst, sondern nur als *Gegenstand* des Geistes. Um aber seiner schöpferischen Thätigkeit allseitig und stetig zu genügen, um seinen Geist bis an die letzte Gränze des Seins ausstrahlen und sich in dem was sein Gegentheil ist, dem Körperlichen, nicht unbezeugt zu lassen, schuf Gott, stetig hinaufsteigend, die Natur, eh' er an das Hervorbringen seines Ebenbildes,

des Geistes aus seinem Geiste, ging, und gefiel sich in dieser seiner Allseitigkeit und Stetigkeit. Das ist die Wahrheit davon, daß dem Schöpfer eine Lust zur Maja, zu der (von ihm hervorzubringenden) Erscheinung und zum Spielen mit ihr zugeschrieben wird. Dabei hat er aber zugleich seinen letzten und höchsten Zweck, das Dasein einer seiner bewußten und mit ihm harmonirenden Geisterwelt, vorbereitet, indem die Erscheinung derselben ohne eine solche materielle Grundlage unmöglich war.

Gott ist die Liebe und daher ist der Zweck der Schöpfung in dieser zu suchen. Der Absolute mußte darum in die Erscheinung treten, und ist darum in die Erscheinung getreten, um seinem innersten Wesen, seiner Liebe zu genügen. Darum gab er ihr einen Gegenstand in selbstbewußten Wesen, die, Geist aus seinem Geiste, mit ihm harmonirten, und die er außer sich setzte, um sie durch eine immer innigere Beziehung zu sich zu beseligen.

Ein einzelner für sich dastehender und endlicher gottbewußter Geist ist, wie wir gesehen haben, ein Unding. Als einzeln stehend würde er zum Thiere herabsinken, und sein Geistesleben fängt erst an da, wo er von einem anderen Geiste angezogen wird und ihn anzieht. Es entwickelt sich erst da, wo er von mehreren angezogen wird, und erreicht erst seine höchste Stufe da, wo er Gott zustrebt und — was ohne dieses Gott-zustreben unmöglich ist — von Gott angezogen wird. So wie daher im Weltall die gewöhnlich also genannte Anziehungs- und Centrifugalkraft die Bewegung der Weltkörper bedingt, so bedingt auch die geistige in der Geisterwelt unmittelbar das Leben, mittelbar das Denken. Was auf einer niederen Stufe nur Bewegung ist, wird auf einer höheren zum Leben und Denken. Sobald daher mehrere Geister da sind, die in das Bereich von einander kommen, so können sie eben so wenig als die Weltkörper im Raum umhin, einander anzuziehen. Das geistige Leben der Gottheit ist daher nur dadurch zu begreifen, daß wir sie als die Centralkraft, das Urcentrum aller um einander sich bewegenden Geister denken, welches sie, grade wie die Sonne ihre Planeten, anzieht und in einer durchgängigen Beziehung auf sich erhält. Dieses ist die Bestimmung des Menschen und das Verhältniß Gottes zum Geist aus seinem Geiste, welches in dem theologischen Ausdruck „die Gnade" geahnet wird und die Wahrheit desselben ausmacht. Damit sie aber von Gott angezogen werden könnten und eine Einwirkung Gottes auf sie möglich wäre, mußten sie Gott gegenständlich sein. Um Gott gegenständlich zu sein, mußten sie grade so aus Gott herausgesetzt werden, wie nach der schon angeführten Ansicht von Laplace die

Sonne in ihrem ursprünglichen gasförmigen Zustande die Planeten aus sich heraussetzte, wodurch sie erst ihr Licht und ihre Wärme auf sie ausströmen konnte. Dieses Heraussetzen der Geisterwelt aus Gott und seine ewige Verendlichung und sein Ausstrahlen in endliche Geister ist die Centrifugalkraft der geistigen Centralsonne. Gott zieht sie aber zugleich an, wie die Sonne ihre Planeten, und erhält sie in Beziehung auf sich. Wir als von Gott abhängig sind endlich, aber zugleich relativ unabhängig, in sofern wir auch in uns bestehen und wir sind ewig, als Etwas, das ewig Gegenstand für Gott sein muß. Der Unendlichkeit Gottes geschieht aber dadurch kein Abbruch, daß endliche Geister außer ihm sind. Gott und die Totalität derselben machen erst die wahre Unendlichkeit aus.

Allein das Eine Gesetz des Lebens erreicht in der höheren Sphäre des Lebens eine höhere Entwickelung. Der seiner unbewußte Weltkörper wird nur angezogen und folgt nur unfreiwillig dem Zuge der Anziehungskraft, der seiner und Gottes bewußte Geist aber strebt freiwillig seinem Urcentrum entgegen, indem er eben durch seine Gottverwandtschaft fühlt, daß ihm nur bei diesem Streben wohl sein kann. Gott hat es uns möglich gemacht, ihm zu leben und ihn zu lieben, und nur in sofern wir das thun, kann Gott seine Absicht mit uns, unsre Beseligung erreichen. Dieser Zug unseres Herzens zu Gott — zu dem sich in der Natur nur Vorbilder finden, wie das sich Hinneigen der Blume am Fenster zum Licht — diese Hingabe unseres Seins an ihn, diese Beziehung unseres Dichtens und Trachtens auf ihn, dieser Verkehr unseres Herzens mit ihm, dieses sich Sonnen unseres Geistes in seinem Lichte, dieses — um einen Ausdruck aus dem Gesetze Menu's zu gebrauchen — Daheimsein unseres Geistes bei Gott, dieses Gott leben ist die wahre Bedeutung des viel verkannten Wortes: Glaube, es ist der Glaube in der höchsten, d. h. der christlichen Bedeutung des Worts. Der Glaube aber als ein gewisser Grad des Fürwahrhaltens — die niedrigste Bedeutung des Worts — hat nicht das Allermindeste, der Glaube endlich als das energische Festhalten an einer gewissen Ansicht oder Lehre — die mittlere Bedeutung desselben — hat verhältnißmäßig wenig mit der Religion zu thun. Erst in der höchsten Bedeutung des Worts bekommt die Grundlehre des Christenthums, die sonst eine sinnlose wäre, die, daß wir nur durch den Glauben, nicht aber durch die Werke, selig werden, einen Sinn; denn hier ist Glauben Gott leben, und wer Gott lebt, ist in sofern ohne Weiteres selig.

Den seinerseits Gott zustrebenden endlichen Geist zieht aber

Gott seinerseits an, und der Glaube, dieses, daß der Geist der Gnade, der Anziehungskraft Gottes gehorcht, ist an sich Religion im gangbaren Sinne des Worts. Wenn es aber einen Fall gibt und wenn der menschliche Geist sich von Gott und dem Leben in ihm abgewandt hat, so ist der Glaube religio, ein Wiederanknüpfen unseres Seins an das göttliche Sein. Die Religion ist daher kein Wissen, kein Thun und kein Fühlen, sondern ein Leben und zwar ein Gott zugewandtes Leben unsers Geistes, wie der Planet bewußtlos der Sonne, die Blume dem Lichte und instinktmäßig das Kind den Ältern lebt. Sie ist auch mehr als eine Äußerung unseres Denkens, Wollens und Fühlens, sie ist ein wirkliches Angezogenwerden des endlichen Geistes von Gott und ein wirkliches Anstreben zu Gott. Der Glaube ist von der Liebe verschieden. Diese ist die treibende Kraft des Glaubens, der Glaube die Richtung der aus dieser Wurzel hervorgehenden Kraft auf den Urquell des Geistes hin. Glaube ist Heimweh.

Allein, so wie der Planet, ob er gleich der Sonne lebt, sich doch eben so sehr von dieser abkehrt, als er sich ihr zukehrt, so kann auch der endliche Geist, weil er dieses ist, nicht unausgesetzt Gott leben, sondern sein Leben ist vielmehr ein wechselseitiges Angezogenwerden von dem eigenen und von dem Urcentrum, ein Ebben und Fluthen zwischen sich und Gott, zwischen dem Genuß des Irdischen und dem des Göttlichen. Erst bei dem Bestehen dieses Gegensatzes, mit einem Übergewichte des positiven Pols und bei dem wechselseitigen Vorwalten des einen und anderen dieser Pole ist sein geistiges Leben gesund. Jenes Übergewicht besteht aber darin, daß der Aufblick in die Höhe den Menschen auch beim Sinnengenuß nicht verläßt, so wie unser Wohnort, indem er sich von der Sonne abkehrt, einen Theil des Lichts als Dämmerung in die Nacht hinübernimmt.

Der Ausdruck des Glaubens, des Hinstrebens zu Gott in seiner größten Intensivität ist das Gebet, dieselbe Hingabe an Gott, welche als Hingabe an die Natur oder Kunst Natur- oder Kunst-Andacht ist. Der höchste Gipfel des Gebets ist aber die Verzückung, wo, nach einem glücklichen Ausdrucke der morgenländischen Kirche, das Gebet still steht. Nicht nur die Kraft unsers Wollens und Könnens wird durch das Gebet erhöht, sondern wir werden in der höchsten Steigerung desselben mehr Gottes, kommen Gott wesentlich näher. Die Wirksamkeit des Gebets beruht aber darauf, daß Gott uns in dem Grade entgegenkommt, als wir Gott entgegenkommen und daß unser Gott-entgegenstreben auch den Einfluß der Anziehungskraft Gottes auf uns erhöht.

Indessen erreicht die Wechselbeziehung zwischen Gott und dem endlichen Geist erst in der Eucharistie ihren höchsten Gipfel. Das Gebet ist nämlich doch nur Annäherung, die Eucharistie aber, von welcher ohnehin das Gebet in dessen höchster Steigerung einen wesentlichen Theil ausmacht, ist substantielle Vereinigung. Nur einen Moment lang kann der schwache endliche Mensch, mit seinem beschränkten Maß von Kraft, sich mit der höchsten Energie seines Herzens zu Gott erheben, und in diesem selben Momente kommt auch Gott ihm in der höchsten Steigerung seiner Liebe entgegen und hier vereinigt er sich mit ihm und er wird mit ihm geistiger Weise Ein Fleisch und Ein Blut. Wir können nicht dafür, daß wir es mit dem Abendmal so ernst nehmen müssen. Diese auf Freiheit gegründete Vereinigung schließt aber nicht die Möglichkeit aus, daß der schwache Mensch später wieder von Gott ablassen, sich von ihm abkehren kann. Und so wie der einzelne Mensch von Gott abgezogen wird und zu Gott hinstrebt, so auch die Menschheit als christliche Kirche.

Diese Beziehung zu Gott kann Gott nur in sofern genügen, als sie eine seinem Wesen entsprechende, d. h. keine physische, sondern geistige, sittliche ist. Um daher ein Gegenstand der Liebe Gottes sein zu können, muß der Mensch Geist aus seinem Geiste, homogener Natur mit ihm, mithin frei, und sein Verhältniß zu Gott auf Freiheit gegründet sein. So wie also Gott sich aus sich selbst und zwar seiner innersten Natur gemäß bestimmt, so sollte auch der Mensch — darin besteht das Wesen seiner Freiheit — erstens sich selbst bestimmen, ohne daß ihm seine Richtung von der Natur bestimmt wäre, wie bei dem Thiere; zweitens sich seiner innersten Natur gemäß bestimmen können, ohne daß irgend einem Einflusse möglich wäre, ihn wider seinen Willen mit sich selbst zu entzweien, und er drittens endlich, wo er durch den Mißbrauch seines Vermögens sich selbst zu bestimmen sich mit sich selbst entzweit hätte, im Stande sein, diese Entzweiung aufzuheben und zur Harmonie mit sich selbst zurückzukehren. Die Anziehung in der geistigen Welt ist also keine mechanische, nicht von Außen sollte also der Mensch zu dieser Beziehung seines Lebens auf Gott gezwungen sein, etwa wie die Erde ohne ihr Zuthun lediglich von der Sonne zu der Beziehung, worin sie zu dieser steht, gezwungen wird, sondern sich aus sich selbst dazu bestimmen. Gott kann den Menschen, dessen Beziehung zu Gott der höchste und letzte Zweck der Schöpfung ist, nicht so geschaffen haben, daß er ihn willenlos lieben mußte, wofern sonst eine willenlose Liebe möglich ist. Nicht von einem unwiderstehlichen In=

stinkt gezwungen sollten wir Gott lieben und nicht wider unsern Willen macht Gott uns selig.

Um frei sein zu können mußte der Mensch von Gott aus Gott herausgesetzt werden. Nur so konnte er Selbst werden und sich aus sich selbst bestimmen. Aus Gott herausgesetzt konnte er nicht mehr unendlich, Gott bleiben, sondern mußte endlich, d. h. beschränkt werden. Es war aber nicht die Bestimmung des Menschen, fern von Gott und außer Beziehung zu Gott zu sein, sondern immer mehr Gottes zu werden und in eine immer innigere Beziehung zu Gott zu kommen. Ein endliches Wesen kann zwar wie das Thier auf derselben Stufe verbleibend gedacht werden, aber nur in sofern es ohne Beziehung zu Gott steht; ist aber diese Beziehung als Bestimmung desselben gesetzt, so mußte es fortschreiten, immer geistig mehr werden, Gott immer näher kommen, in der Erscheinung immer mehr das werden, was es in der Idee ist. Eine unendliche Entwickelung war also die nothwendige Folge von dieser Bestimmung des Menschen und seine Freiheit kann daher nur als eine sich immer weiter entwickelnde Größe gedacht werden.

Der Fortschritt setzt aber ein Wirken, und das Wirken etwas was da überwunden werden soll, also einen Gegensatz voraus. Ja selbst das Wissen ist, wie wir gefunden haben, nicht ohne den Gegensatz von Subjekt und Objekt möglich. Wo aber dem Geiste eine Objektwelt gegenübersteht, da ist der mit ihm innigst verbundene und mit ihm in durchgängige Wechselwirkung gesetzte Leib die Bedingung dieses Gegensatzes und Wirkens. Der Leib ist der Vereinigungspunkt von Körper und Geist und nur durch ihn hat der Geist Zutritt zur Körperwelt.

Beim Menschen, dem Endlichen, ist daher die Freiheit eine durch das ganze Leben des Individuums und des Geschlechts fortgehende Entwickelung. Schon vom Anfange seines Daseins an mußte er seiner Bestimmung entsprechen, d. h. in Beziehung zu Gott stehen, und daher trat er als ein Minimum in der geistigen Welt auf, d. h. er fing sowol als Individuum wie als Geschlecht sein Dasein als ein Kind an. Schon hier lebte er Gott, aber dieses sein Gott-leben war im Anfange ein instinktmäßiges, wie das Kind den Ältern lebt, und so lange dieser Instinkt nicht alterirt wurde, war es ihm unmöglich, Gott nicht zu leben.

Aber der Mensch sollte nicht auf dieser Stufe stehen bleiben, sondern fortschreiten. Seine Freiheit mußte sich daher von dem anfänglichen Minimum an entwickeln, und in dem Grade, als dieses geschah, mußte das Gängelband des Instinkts, welches ihn anfangs leitete, nach und nach gelockert und er aus der Gewalt dessel-

ben emancipirt werden. Es mußte also auf der Bahn seines Fortschritts einen Punkt geben, wo der Instinkt aufhörte, ihn in jener Beziehung zu Gott festzuhalten und wo er nun als Freier die ersten schwankenden Schritte auf eigene Hand versuchte. Die eigene Ansicht sollte ihn fortan da führen, wo der Instinkt ihn bis dahin gegängelt hatte. Seine Freiheit fängt aber mit einem Minimum von Einsicht selbst als ein Minimum an und entwickelt sich mit dieser. In ihrer fernern Entwickelung wird sie zur Willkür, zu einem Vermögen, noch zwischen dem Recht und Unrecht zu schwanken, zwischen diesem und jenem wählen zu können. Erst in ihrer höchsten Entwickelung, auf der höchsten Stufe des geistigen Lebens wird sie wieder, was sie im Anfange war, d. h. zur Nothwendigkeit, aber zu bewußter, und hier besteht sie darin, daß der Mensch gar nicht mehr umhin kann, das Rechte und Gute zu thun, d. h. seiner innersten Natur gemäß zu handeln und daß ihn hier nichts mehr zu verhindern vermag, so zu handeln.

Die Freiheit ist aber lediglich etwas Negatives, ein nicht behindert sein, eine Freiheit von, nämlich von jeder Störung, nicht aber von dem Gottgegebenen. Gottgegeben ist aber die Kausalität, und die Freiheit als eine Exemtion vom Kausalitätsgesetze bestimmen, ist verkehrt. Umgekehrt ist sie grade ungetrübte Kausalität, wo der Mensch das ist, was aus seinem innersten Wesen folgt. Daher ist auch die ganze Lehre von der Autonomie des menschlichen Geistes ein falsches Spiel mit Worten. Als frei kann zwar der Mensch sich bestimmen, in Übereinstimmung mit sich selbst zu handeln, oder einem gewissen Gesetze zu folgen, aber sich selbst kann der Mensch dieses Gesetz nicht geben. Er kann als denkend es nur erkennen, wenn es da ist, und als handelnd ihm folgen, wenn er es erkannt hat. Indem Gott ihn schuf, ihm eine Beziehung zu sich gab, ihm gab die Idee seiner selbst zu erkennen, und es ihm zum Bedürfniß machte, mit sich selbst zu harmoniren, war das Gesetz seines geistigen Lebens schon gegeben und ihm bleibt nur übrig, nicht sich selbst Gesetze zu geben, sondern das schon vorhandene Gesetz zu erkennen und ihm zu folgen, so wie dem Planeten, wenn er zum Selbstbewußtsein und zur Freiheit erwachen würde, zu erkennen, daß er seiner Beziehung zur Sonne getreu zu bleiben hat. Der Planet muß dieser Beziehung folgen, der Mensch aber kann als frei sich bestimmen, es zu thun; denn erst indem er frei seine Beziehung zu Gott wollte, erhält sein Erwidern der Liebe Gottes einen sittlichen Werth und wurde das mit der ganzen Schöpfung bezweckte sittliche Verhältniß des endlichen Geistes zum absoluten möglich. Die Freiheit gibt also dem geistigen Leben durchaus keine Richtung, son-

dern nur die Möglichkeit, welche Richtung er will, also auch die rechte, zu verfolgen. Das aber, wozu der Mensch sich frei bestimmen kann, liegt allemal außer der Freiheit, und diese kann selbst nie das Motiv einer Handlung werden. Dieses Motiv, das was den Geist in Bewegung setzt, ist allemal Übereinstimmung, Harmonie und zwar zuerst mit den Dingen, das Angenehme, dann aber mit sich selbst, mit dem innersten Wesen, also mit der Idee des Menschen, das, wozu er bestimmt ist, mit dem Wahren, Rechten und Guten.

Der Wille aber ist etwas von Grund aus Anderes als die Freiheit und hat gar nicht in ihr seine Wurzel. Er ist ein Thun, eine Richtung der Thätigkeit des Geistes nach einem gewissen Ziele, die Freiheit aber nur die in der Natur des Geistes gegebene Möglichkeit einer solchen Thätigkeit. Der Wille ist also die bewußte Form der über sich hinausgehenden Kraft des Geistes, als Substanz die Ausstrahlung dieser Thätigkeit, so wie das, was wir substantiell-dynamische Expansion des Geistes und geistige Anziehung genannt haben, davon die mehr oder weniger bewußte Form ist. Der Wille wird von der Schätzung der Dinge, die dieses oder jenes für ein Gut oder ein Übel, also für ein zu Erstrebendes oder zu Fliehendes hält, und die Schätzung der Dinge von der Einsicht bestimmt. Die Einsicht aber muß bei dem kindischen Menschen eine unvollkommene und dem Irrthum ausgesetzte sein. Zwar hat hier die Einsicht ihr Korrektiv im Instinkt: allein in dem Grade als dieser abnimmt, nimmt die Möglichkeit des Irrthums zu, obgleich nicht absolut nothwendig, denn in dem Grade als der Instinkt abnimmt, entwickelt sich die Einsicht. Jedenfalls ist aber der Irrthum nur ein vorübergehendes Moment und muß früher oder später der bessern Einsicht weichen. So wie aber die Freiheit auf dem Endpunkte der Linie ihrer Entwickelung zur Nothwendigkeit des Rechten und Guten und zur Unmöglichkeit des Gegentheils wird, so ist sie auf ihrem Anfangspunkte Indifferenz gegen das eine und das andere, und es hat gleich viel für sich, daß der Mensch auf jenen Punkt hingekommen, wo ihm der erste Akt der Willkür möglich wird, sich zu einem als zum andern hinneigt. Hier gibt die Wahrheit der Einsicht, die nichtige oder falsche Schätzung der Dinge, den Ausschlag. Der erste Gebrauch, den der Mensch von seiner Freiheit machte, bestand also nicht darin, daß er etwas Gutes oder Böses that, sondern daß er das Wahre oder Falsche wählte. Bisjetzt hatte ihn der Instinkt frei von allem Negativen erhalten und auch ferner konnte er es bleiben, indem er aus Gott war und instinktmäßig Gott gelebt hatte, und der Zug des bisher ihn beherr-

schenden Instinkts ihm die Richtung auf Gott zu gab. Aber als unentwickelt erkannte er weder sich selbst, noch die Welt um ihn her und ihre Einflüsse auf seine sinnliche Natur. Es war also eben so leicht möglich, daß er irrte und daß der erste Gebrauch, den er von der Freiheit machte, ihn von Gott abwenden konnte. Jedoch da er aus Gott war, so war es ihm möglich den Irrthum immer wieder zu überwinden, ohne daß dieser einen bleibenden Zustand der Verkehrtheit begründete. Hingegen, da er Selbst geworden war und also in sich ein (relatives) Centrum, das Selbst, neben dem Urcentrum, Gott, hatte, so konnte der Unerfahrene leicht das Gleichgewicht zwischen beiden verlieren und das Gravitiren in sich selbst konnte ein überwiegendes werden. Auf diese Weise war es eben so leicht möglich, daß der Mensch, auch emancipirt aus der Leitung des Instinkts, in der bisherigen Beziehung zu Gott blieb und daß diese nach Maßgabe seiner Entwickelung eine immer innigere wurde, als daß er sich von Gott abwendete. Diese doppelte Möglichkeit konnte der Allweise berechnen und der Allwissende mußte wissen, welche von beiden zur Wirklichkeit werden würde. Dieses mußte aber eine doppelte Bestimmung des Menschen begründen, je nachdem er die eine oder andere Möglichkeit verwirklichte. Blieb er also in seiner ursprünglichen Beziehung zu Gott, so würde er um so seliger werden, je inniger und durchgängiger diese durch immer weiter fortschreitende Entwickelung wurde: gerieth er aber aus dieser Beziehung heraus, so würde Gott, der als die ewige Liebe ihn nicht aufgeben konnte, ihm wieder in dieselbe hinein verhelfen, und wem die Rektifikation seiner Bahn in diesem Erdenleben nicht zu gut kommen konnte, dem sollte sie aus demselben Grunde in jenem Leben zu gut kommen.

Der Mensch ist aber Selbst, daher mußte er auch eine Bestimmung in Beziehung auf sich selbst haben und diese ist eine doppelte: die Selbstheit und die Sittlichkeit. Betrachten wir jene zuerst, so mußte der endliche Geist, aus Gott herausgesetzt und endlich geworden und durch die Endlichkeit auf ewig von dem Zusammenfallen mit Gott abgehalten, grade so wie der einzelne Weltkörper eine geistige Schwerkraft, ein Gravitiren gegen den Mittelpunkt, das eigene Ich bekommen, und zwar darum, damit nicht die ungebundene Kraft, woraus seine Substanz besteht, auseinanderfliege. Dieses Gravitiren gegen den eigenen Mittelpunkt, welches an dem Einflusse der geistigen Anziehungskraft ihr Gegengewicht hat, ist die Selbstheit. In der Thierheit, so wie, vorbildlich, noch niedriger in der Pflanzenwelt, findet dieser Trieb der Selbstheit, dieses Zusammenhalten in sich, dieses Beruhen auf sich, dieses

Alles auf sich Beziehen und Alles in sein Selbst Verwandeln Statt, und zwar bis auf ein Minimum, welches hier nicht in Berechnung kommt, nämlich der Gattungsprozeß und die Sorge für die Brut, als alleiniges Streben. Daher ist das Thier vollkommen Egoist und die Thierwelt nur ein Aggregat von Atomen, deren jedes für sich besteht, ein Aggregat, das sich zu keinem Ganzen eint. Das Dasein des Thiers war nothwendig als Mittelglied zwischen dem endlichen gottbewußten Geist und der leblosen Natur. Ohnehin brauchte der Erstling der Schöpfung einen Knecht. Sollte aber der Mensch sich desselben als eines Mittels zu seinen Zwecken bedienen können, so durfte es kein sittliches Wesen sein — woraus aber nicht folgt, daß der Mensch keine Pflichten gegen dasselbe hat — und daher mußte ihm die Fähigkeit, sich weiter zu entwickeln, versagt sein. Beim Menschen aber bedingt die Wechselwirkung des Zurückgravitirens in sich und der geistigen Anziehungskraft sein geistiges Leben.

Also auch die Schwerkraft oder das Gravitiren des einzelnen Weltkörpers gegen seinen eigenen Mittelpunkt finden wir in der geistigen Welt wieder und zwar so daß sie auf der untersten Stufe des geistigen Lebens, in der Thierheit, allein und ohne Gegenpol herrscht, auf der höchsten aber, bei Gott, ganz verschwindet. Auf der Mitte zwischen jenen beiden Endpunkten, im menschlichen Geiste, wird dessen geistiges Leben durch die beiderseitige Wirksamkeit der beiden Pole, der Selbstheit und des Gottlebens, als des Resultates der göttlichen Anziehungskraft und des Hinstrebens zu Gott, bedingt, und dasselbe erscheint hier als ein regelmäßiges Fluktuiren zwischen Beiden mit einem Überschuß des Letztern, weil doch der Mensch Geist aus Gottes Geiste ist. Wo aber die geistige Anziehungskraft keinen Einfluß auf den Menschen ausübt — weil der Mensch nur in sofern von Gott angezogen wird, als er selbst Gott entgegenstrebt — und der Selbstheit die Wage hält, da gibt es kein geistiges Leben im Menschen, sondern er ist ganz Thier, oder, da es nicht seine Bestimmung ist, Thier zu sein, ein Unding.

Wenn aber im Menschen, seiner Bestimmung zuwider, die Selbstheit allein ohne Gegenkraft thätig ist, oder wenn bei weiterer Entwickelung des Menschen dieses Gleichgewicht gestört wird und die Selbstheit ein krankhaftes Übergewicht bekommt, so wird sie zur Selbstsucht. In sofern dagegen der einzelne Geist sich bestrebt die Ausbeute des gesammten geistigen Lebens unsers Geschlechts in sich aufzunehmen, erscheint die Selbstheit als der nothwendige Koefficient eines gesunden geistigen Lebens. Da aber das Thier nur die höchste Stufe dessen ist, was nicht Gottes ist,

dessen was Gott als Geist sich entgegensetzt, d. h. der Materie, und da es noch unterhalb desjenigen Punktes steht, wo Gott, den Wesenring schließend, in die Endlichkeit niedersteigt, so kann es seiner Idee nicht bewußt werden. Seine Bestimmung hat daher gar keine Beziehung auf diese Idee, sondern ist lediglich Selbstheit. Der Mensch dagegen als Geist aus Gottes Geiste ist sich seiner Idee, dessen, was er sein soll, bewußt und somit kommt zu seiner Bestimmung, Selbst zu sein, noch die hinzu, die Harmonie zwischen sich als Idee und als Erscheinung zu verwirklichen. Diese Harmonie, als seine Bestimmung, ist Sittlichkeit, d. h. Harmonie des Menschen, wie er in die Erscheinung hervortritt, mit dem was er im Grunde seines Wesens, seiner Idee nach, ist, so wie die Religion die Harmonie des Menschen mit Gott ist. Ohne die Harmonie des Menschen mit sich selbst ist aber die mit Gott nicht möglich, und daher ist die Sittlichkeit nicht nur der Durchgangspunkt, sondern auch der Koefficient der Religion, so aber daß die Religion, als das Höhere, die Sittlichkeit, als das Niedere voraussetzt, nicht aber umgekehrt. Der wahrhaft religiöse Mensch ist nothwendig auch ein sittlicher; er kann aber, wo das Grundverhältniß des Menschen zu Gott gestört ist, nur ein bloß sittlicher Mensch sein, ohne darum noch ein religiöser zu sein.

Sobald daher der menschliche Geist durch die Anziehung, welche andere Geister auf ihn ausüben, sich über die Thierheit erhoben hat und es mit ihm zum geistigen Leben gekommen ist, macht dieses, wie alles Leben überhaupt sich hier durch den Gegensatz kund. Bisjetzt war er nämlich nur Erscheinung, hier aber differenzirt er sich in die Erscheinung und in die derselben zu Grunde liegende Idee, und sein Streben wird nun — ist sonst sein geistiges Leben gesund, und die Erkrankung, die Selbstsucht, nicht eingetreten — in der Erscheinung das zu sein, was er in der Idee ist, und es zur Harmonie zwischen sich als Erscheinung und als Idee, d. h. zur Sittlichkeit zu bringen. Das Bewußtsein dieser Bestimmung ist das Gewissen. Der absolut alleinstehende Mensch würde keins haben. Erst wo die Anziehung anfängt und mithin der Mensch wirklich Mensch wird, wird das bis dahin nur der Potenz nach vorhandene Gewissen aktuell. Es ist aber nichts Erlerntes, Abstrahirtes, überhaupt kein Wissen, sondern ein Voraus- oder Nachempfinden der Harmonie oder Disharmonie mit unsrer geistigen Natur, welche eine bezweckte Handlung hervorbringen wird, oder eine geschehene hervorgebracht hat. Das Wesen der Sittlichkeit, dieser zweiten Stufe des sittlichen Lebens ist also Harmonie, Gleichgewicht des Menschen mit sich selbst, und die Sittlichkeit

läßt sich daher mit der Achsendrehung des Weltkörpers um sich selbst vergleichen, ohne daß aber hier von einer wirklichen Identität die Rede sein kann, wie wir sie in der Anziehungskraft in den beiden Hemisphären des Alls finden.

Eine jede Handlung setzt ein Motiv, ein Warum voraus. Dieses Motiv liegt in unserem Sein, in der Richtung unseres Lebens. Was wir sind, prägt sich in dem, was wir thun, aus, und aus dem, was wir sind, folgt was wir thun werden. Wir sind zwar frei, denn der Grund der Sittlichkeit ist die Freiheit, als die Möglichkeit jener Übereinstimmung zwischen Idee und Erscheinung: allein da die Freiheit nur diese Möglichkeit, ein Unbehindertsein ist, so kann sie nie das Motiv einer Handlung werden. Niemand thut etwas, um frei zu handeln, und auch da, wo er etwa seine sittliche Freiheit im Handeln behaupten will, hat er einen andern Grund, warum er es thut, nämlich die Freude an seiner Übereinstimmung mit sich selbst, die er nicht missen will. Bei jeder neuen Handlung setzt sich die bisherige Richtung unsers Lebens fort, und von denjenigen Umständen, die unser nächstes Handeln bestimmen, lassen wir uns von demjenigen bestimmen, der der bisherigen Richtung am angemessensten ist. Dabei sagt uns, sobald wir der ersten Kindheit entwachsen, oder wenn wir nicht ganz verwildert und verkehrt geworden sind, das was in uns Gottes ist, d. h. unsere Vernunft und unser Gewissen, wie wir handeln müssen, um in Übereinstimmung mit uns selbst zu bleiben, und als frei können wir diesem folgen. Wo Freiheit ist, da ist auch Zurechnung, und weil wir jene Übereinstimmung mit uns selbst wahren können, wird uns unsere That zugerechnet, und hat erst diejenige einen moralischen Werth, die mit diesem Soll übereinstimmt. Wird nun dieses Soll in uns verwirklicht und fällt das bestimmende Motiv mit demselben zusammen, so haben wir uns als frei bewährt, haben wir unserm innersten Wesen gemäß gehandelt und bleiben in Übereinstimmung mit uns selbst. In diesem Falle ist unser Leben ein gottgemäßes, so wie Gott es gedacht daß es sein soll. Wenn wir aber dieses Soll gar nicht erkennen, oder wenn wir es zwar mehr oder weniger deutlich erkennen, uns aber nicht davon, sondern von den äußeren auf uns einwirkenden Einflüssen bestimmen lassen und dadurch in Zwiespalt mit uns selbst gerathen, indem wir das Eine thun, und doch fühlen, daß wir das Andere thun sollten, so ist dieses ein Zeichen, daß unser Leben nicht mehr ein gottgemäßes, sondern ein abnorm gewordenes ist.

Wir sind frei, d. h. wir sind nicht gezwungen jenem Soll zu fol-

gen, sondern wir bestimmen uns unabhängig aus uns selbst es zu thun oder nicht zu thun. In der Freiheit aber liegt nichts Positives. Sie gibt unserem Leben keine bestimmte Richtung, sondern hat unser Leben unabhängig von der Freiheit die wahre Richtung, so macht die Freiheit es uns nur möglich, derselben zu folgen; hat aber unser Leben die wahre Richtung verloren, so können wir als frei die neue bessere ergreifen, sobald wir sie erkannt haben; allein es bleibt bei diesem Können, wenn nicht etwas Anderes hinzu kommt, welches die verkehrte Richtung überwindet und macht, daß wir das wirklich thun, was wir thun können. Wo also der Widerspruch mit dem Soll eingetreten ist, da sind wir nicht mehr aktuell, sondern nur der Potenz nach frei, denn wir sind verkehrt geworden, und je verkehrter wir werden, desto mehr verdunkelt sich auch in uns die Erkenntniß des Soll. Wir irren daher und halten eine andere Lebensrichtung, als die das Soll besagt, für die wünschenswerthere und ergreifen sie, oder wir erkennen zwar noch das Soll, haben aber in uns nicht mehr die Kraft, ihm und damit unsrer innersten Natur getreu zu bleiben. Eine solche innere Verkehrtheit setzt aber als fortbestehend und zunehmend auch einen äußern Zustand der Verkehrtheit voraus, und ebenso setzt unser Rechthandeln eine äußere Geltung des Rechts und das gesetzliche Handeln die Herrschaft eines vernünftigen Gesetzes voraus. Wo aber und insofern der Rechtszustand faktisch aufgehört hat, wie, um die Sache von ihrer Spitze zu betrachten, beim Schiffbruch, beim Überfall von Mördern oder bei gänzlicher Unterdrückung eines Volks (Gustav Wasa), da hat der äußerlich vernichtete Rechtszustand aufgehört für uns eine Geltung zu haben und wir sind auf das Rechtsgesetz in unsrer Brust allein angewiesen.

Die Bestimmung des Menschen in Beziehung auf Andere ist Verkehr und Harmonie mit seines Gleichen. Das Gesetz dieses Verkehrs ist das Recht, d. h. der Anspruch, daß einer seiner wahren Natur gemäß behandelt werde und selbst darnach handeln dürfe. Indem Gott dem Menschen diese Bestimmung gibt, erscheint er als der Gesetzgeber der sittlichen Welt, als die sittliche Weltordnung. Für den alleinstehenden Menschen gibt es kein Recht. Das Recht ist ein Postulat, welches erst durch den Staat verwirklicht wird, und es ist daher ein Mißgriff, wenn das s. g. Naturrecht keinen Staat voraussetzt; das ist als wenn man bestimmen wollte, welche Religion es gäbe, wenn gar kein Gott wäre. Es soll vielmehr gezeigt werden, was im Staate absolut Rechtens sei.

Dieser Bestimmung gemäß ward dem Menschen der Trieb zur Geselligkeit gegeben, der zugleich eine Äußerung der geistigen Anziehung ist. Nicht der Zwang, nicht die Berechnung des individuellen Vortheils, sondern der Geselligkeitstrieb hat die Staaten gegründet und die Menschen zu einer Gesellschaft im Staate vereinigt und hält diese trotz der immensen Unvollkommenheit derselben in ihrer Ausbildung zusammen, obgleich andererseits kein Staat, nicht einmal der von einem Mehemed Ali regierte, so schlecht sein kann, daß nicht den Menschen im Ganzen in demselben besser wäre, als außerhalb jedes Staates. Diese Anziehung der Geselligkeit hat ebenso wie die der Liebe beinahe dieselbe räumliche Beziehung, welche wir im Kosmischen wahrnehmen. Die Geister suchen sich hier wie dort die Weltkörper, und wie dort das Graviren in sich, macht hier der Trieb der Selbstheit das Gegengewicht derselben aus.

Zufolge dieses Triebes ist das Streben und die Sehnsucht nach Harmonie mit anderen empfindenden und nach Geltung bei anderen vernünftigen Wesen, das Streben Anderen zu gefallen und ihnen lieb und werth zu sein, in einer natürlichen Ordnung das Grundmotiv unserer Handlungen. Gott selbst braucht eine Welt endlicher Geister, um sie an den Busen seiner Liebe zu drücken, um sie zu beseligen, und das engste Menschenherz sucht irgendwie ein zweites Herz, welches dasselbe verstehe. Dieser Trieb bezieht sich auf alle Geister ohne Ausnahme, in deren Bereich wir kommen, und erst durch die Anerkennung dieses verkannten Triebes ist die ganze Regsamkeit der Geisterwelt zu begreifen. Hier schlägt der Lebenspuls der Geisterwelt, hier entspringt der Quell der geistigen Anziehungskraft, der allbelebend durch die ganze geistige Schöpfung sprudelt und Geist an Geist zieht! Alle Geister ohne Ausnahme, von dem Thoren an, der durch die kleinen Künste des Scheins andere Thoren interessiren will, bis zum Weisen, der den Besten lieb und theuer zu werden wünscht, und bis zum Frommen, der Gott gefallen will, gehorchen diesem Triebe, der darum auch noch in seiner niedrigsten unvollkommensten Erscheinung etwas Schönes und Achtungswerthes hat. Es ist daher eine sonderbare Verkehrtheit, wenn man in diesem Triebe, Anderen zu gefallen, nichts als Eitelkeit und Selbstsucht erblicken will. Der Grund dieses Strebens nach Harmonie mit Anderen und Geltung bei Anderen ist jene substantiell-dynamische Expansion und Anziehung, zufolge welcher wir nicht bloß in uns, sondern auch in Anderen leben und, weil wir in Anderen leben, auch mit Anderen fühlen. Bei diesem Leben in und mit Anderen offenbart sich diese

eine Natur aller endlichen Geister als Mitgefühl. Die Stimmung der Gefühle ist ursprünglich bei allen dieselbe und nur die Verstimmung hebt die Zusammenstimmung auf. Die Geister gleichen gleichgestimmten Saiten, von denen die eine vibrirt, wenn die andere angeschlagen wird. Daher erweckt das, was bei dem Einen schöne oder widerliche Gefühle erregt, in einer natürlichen Ordnung sie auch bei Anderen. Wir können daher nicht, wir müßten denn gänzlich verkehrt geworden sein, Andere leiden sehen, ohne mit zu leiden, noch Andere sich freuen, ohne uns mit zu freuen. Es ist uns Bedürfniß in Anderen und mit Anderen zu leben und das Gefühl unseres Daseins dadurch zu erhöhen, daß wir es dahin bringen, daß Andere mit uns harmoniren und unser Streben mit ihnen zu harmoniren, erwidern.

Solches ist an sich die Bestimmung des Menschen. In Beziehung auf die Fortdauer aber ist sie absolut Fortschritt, daß wir immer mehr Gottes werden, Gott immer näher kommen, oder daß die Beziehung unseres Lebens zu Gott immer inniger wird und wir dadurch immer seliger werden. Relativ aber ist unsere Bestimmung in Beziehung auf die Fortdauer Ausgleichung und Vergeltung, wenn irgend eine durch die Verkehrtheit verursachte Störung eine solche nöthig machen sollte. Wo sie eintritt, da muß auch die Bestimmung derer, bei denen sie eingetreten ist, eine Modifikation erleiden. Die Entwickelung dieser Bestimmung wird weiterhin ihre Stelle finden.

C. Die Ausführung dieser Bestimmung oder die Vorsehung.

Die Bestimmung des Menschen ist Rathschluß Gottes und diesen Rathschluß verwirklicht Gott als Vorsehung. Die Vorsehung verhält sich also zum göttlichen Rathschluß wie die Wirkung zur Ursache, wie die Ausführung zum Plane. Sie ist der verwirklicht gewordene Weltplan. Wie Gott die Welt gedacht, so ist sie in ihrer Entwickelung; wie Gott bestimmt hat, daß Alles gehen soll, so geht es auch. Die Vorsehung ist daher, was das Wort aussagt, ein Vorsehen, ein Vorhersehen, und was da geschieht, ist von Gott vorher schon bedacht und geordnet, während der beschränkte Mensch sich von dem nicht zu berechnenden Zusammenwirken der Dinge zu einer von seiner bisherigen Handlungsweise abweichenden bestimmen lassen muß. Die Lehre von der

Vorsehung ist also der Nachweis, daß die Absichten Gottes mit der Welt verwirklicht werden. So weit das von Gott gegebene Naturgesetz allein waltet, ist eine Abweichung undenkbar. Diese tritt erst scheinbar oder wirklich da ein, wo das Reich der Freiheit anfängt, und daher ist erst hier von Vorsehung im eigentlichen Sinne des Wortes die Rede. Die Lehre von der Vorsehung hat also das Verhältniß der Freiheit zu der Naturnothwendigkeit oder auch zu der Geschichte, d. h. zu den Werken der Freiheit, welche als etwas Geschehenes, Gewordenes, auch eine Nothwendigkeit bilden, nachzuweisen. Dieses letztere Verhältniß oder die Vorsehung in der Geschichte entwickelt indessen erst die Philosophie der Geschichte, wovon weiterhin. Kein Theil der praktischen Weltanschauung liegt aber so im Argen, wie die Lehre von der Vorsehung. Wo daher die Rede auf die Vorsehung kommt, da kann man sich gewöhnlich darauf gefaßt machen, eine Albernheit zu hören. Selbst die Wissenschaft hat sich über die irrthümliche Vorstellung der faktischen Weltansicht nie ernstlich erhoben. Daher muß sich die herrschende Vorstellung von der Vorsehung eine bedeutende Umgestaltung gefallen lassen, wenn sie in eine ausgebildete und durchgeführte Weltanschauung hineinpassen soll. Sie leidet besonders an drei Gebrechen: einmal daran, daß sie Gott eine Beziehung zu dem Bösen gibt, dann daß sie die menschliche Freiheit vernichtet, endlich aber daß sie ein schlechterdings u n d e n k b a r e s Moment enthält. Nur die Philosophie selbst vermag diese Gebrechen zu heilen. Der folgende Versuch findet daher in der Neuheit der Sache seine Entschuldigung.

Es besteht erstens ein genauer Zusammenhang zwischen Gott, als der Ursache der Welt, und der Welt, als der Folge dieses Grundes; zweitens aber setzt die Absolutheit Gottes ein sich immer gleich Bleiben Gottes in dem, was er will und folglich auch in dem Gewollten und Geschaffenen, d. h. eine Gesetzmäßigkeit und Unabänderlichkeit in dem Gange und der Richtung, welche Gott einmal der Natur gegeben hat, so daß dieselben Naturkräfte unter denselben Umständen immer dieselben Wirkungen hervorbringen, und daß Gott als die ewige Gesetzmäßigkeit und Ordnung sich keine Abänderung derselben je erlaubt. Diese Unabänderlichkeit finden wir auch durch die Erfahrung bestätigt. Wäre das aber auch nicht der Fall, so müßten wir sie doch voraussetzen, indem eine Abänderung dieser Gesetze als etwas eines allweisen und allmächtigen Gottes Unwürdiges erschiene, und ohnehin als etwas, wofür sich kein vernünftiger Grund auffinden ließe.

Als Vorsehung offenbart sich Gott einmal darin, daß er die

Natur mit Allem nicht nur reichlich, ja verschwenderisch versehen, was wir als Sinnenwesen vernünftigerweise brauchen, sondern daß er uns Verstand und Vernunft gegeben hat, um dieses zu finden, uns die Natur dienstbar zu machen, und um uns vor der Gefahr und dem Schaden zu hüten, die aus dem Konflikt mit der Natur entstehen können. Den Mangel der Erfahrung aber ersetzt in der Kindheit des Geschlechts der anfänglich schärfere Instinkt. Ja wir sagen nichts „Erbauliches", sondern sprechen nur einen trockenen Erfahrungssatz aus, wenn wir sagen, daß in der Ausstattung der Natur die Hand eines liebenden Vaters nicht zu verkennen ist, der für sein Lieblingsgeschöpf nicht nur das Nöthige bereitet, sondern ihm auch einen möglichst reichen sinnlichen Genuß seines Daseins möglich gemacht hat. Indessen müssen wir nicht meinen, um mit Schleiermacher zu reden, es sei das edelste Geschäft Gottes, die gemeinen Angelegenheiten des Lebens durch seine Vorsehung zu lenken. Was gehen unsere erkünstelten Bedürfnisse und die Spiele unserer Eitelkeit die Vorsehung an? Das sind Dinge, um die wir, wenn uns daran so groß gelegen ist, mit den Erdenmächten auf eigene Hand kämpfen müssen und zusehen, wie wir sie durch Wetten und Wagen gewinnen, ohne aber da die Vorsehung mit ins Spiel zu ziehen. Außerdem hat die Vorsehung auf die Störungen und daraus folgenden Leiden Rücksicht genommen, die durch den Irrthum und den Mißbrauch der Freiheit entstehen konnten. So hat sie nicht nur den menschlichen Leib mit einer unermeßlichen Regenerations- und Heilkraft ausgestattet, und die äußere Natur mit unzähligen Mitteln, um dieser Heilkraft zu Hülfe zu kommen, versehen, sondern uns in der Macht der Gewohnheit und in dem Vermögen zu vergessen — Beides eine gütige Mitgift der Endlichkeit — ein Gegenmittel gegen Übel und die Schmerzen gegeben, die aus den Konflikten des Lebens entstehen.

Ferner offenbart sich die Vorsehung darin, daß sie dem Menschen ein Streben nach Harmonie mit sich selbst und damit einen Trieb zu dem ihm Heilsamen, zum Wahren und Guten gegeben, so daß ihm nur dann wohl ist, wenn sein Leben auf dieses Ziel gerichtet ist, und daß ein Stachel des Mißbehagens, so stark als er nur sein durfte, ohne die Willensfreiheit zu gefährden, ihn so lange quält, bis er sich entschließt, die vorsehungswidrige Richtung seines Lebens zu verlassen und die rechte zu suchen. Hiermit ist eine rechtmäßige Reaktion wider das Übel und das Böse gesetzt, die da macht, daß die Herrschaft desselben nur vorübergehend sein kann, und daß die Menschheit eben so wenig ruhen kann, bis sie es überwunden,

als der menschliche Organismus ruht, bis er einen in ihn hineingerathenen Körper wieder ausgestoßen hat; daraus aber, daß Gott uns diesen Trieb zu dem uns Heilsamen eingepflanzt hat, folgt, daß die ganze Erscheinung des Lebens unsere Seligkeit bezweckt. Denn ist unser geistiges Leben das, was es nach dem Willen der Vorsehung sein soll, so kommen wir in dem Grade als es sich entwickelt, Gott und damit einem größeren Wohle immer näher; ist es aber abnorm geworden, so macht das Göttliche in uns, der Geist aus Gottes Geiste, daß jedes Übel, jede sittliche Verkehrtheit uns zu einem Stachel wird, der uns nöthigt umzukehren und eine Richtung unseres Lebens zu suchen, bei der uns wieder wohl sein kann. Endlich übt Gott als das Centrum der Geisterwelt eine Anziehungskraft auf die Menschen aus. Gott schuf uns frei, dadurch wurde möglich, daß wir uns von ihm abwenden. Wendet sich aber der Mensch von Gott ab, so dringt sich Gott ihm nicht auf und zieht ihn nicht wider seinen Willen zu sich: allein einestheils fühlt der menschliche Geist ein Heimweh nach seinem Urquell, anderentheils übt Gott schon substantiell eine anziehende Kraft auf die Substanz des menschlichen Geistes aus; und so wie die Centrifugal- und Schwerkraft auf dem Planeten so genau gegen einander abgewogen sind, daß dieser in unverrückten Bahnen um seine Sonne kreist, so ist auch die geistige Anziehungskraft, die Gott auf den Menschen ausübt und die Selbstheit des Menschen so genau gegen einander abgewogen, daß er Selbst und doch Gottes, Gottes und doch Selbst sein kann, also daß seiner Freiheit bei seinem Gott-leben kein Eintrag geschieht. Tritt daher eine Störung ein, so ist es nicht von Seiten des Ewigen, der so stark auf den Menschen einwirkte, daß dieser *gezwungen* wäre Gott zu lieben und daß dadurch seine Freiheit aufgehoben würde, sondern von Seiten des Menschen, dem es freigestellt war, auch von Gott abzulassen. Doch nur vorübergehend, nicht aber auf immer können wir von Gott lassen und sobald die Störung des überwiegenden Gravitirens in uns selbst aufhört, tritt von selbst das rechte, wohlberechnete Verhältniß ein. Die Vorsehung behandelt uns aber als freie Wesen und hilft uns nur dann und nur in sofern, als wir wollen, daß uns geholfen werde. Nur die von uns selbst gewollte Hülfe ist uns eine; aber nicht *auf eigene Hand* und *ohne Gott* sind wir stark und was wir sein sollen. Es wäre auch sonderbar, wenn wir abgekehrt von Gott das wären, was wir sein sollen. Ohne Mittelpunkt kein Umkreis. Wenn wir uns aber an Gott halten, sind wir stark und die irdischen Mächte vermögen nichts über uns. Der Ausdruck dieses Haltens an Gott ist das Gebet. Wenn der leichtsin-

nige, von bösen Buben verlockte Jüngling nur das über sich vermag, die Nähe des liebenden edlen Vaters zu suchen, so ist ihm geholfen. In dieser Nähe schweigen die Versuchungen, die auf ihn einstürmten, und er fühlt wieder in sich die Kraft ihnen zu widerstehen.

Die Absichten der Vorsehung setzen zu ihrer Erreichung das Leben als ein Ganzes, d. h. ein ewiges Leben voraus, und der Einschnitt in der Linie desselben, den wir Tod nennen, hat für die Vorsehung wenig Bedeutung, so wenig als mir, ob mein Sohn die eine Stube in meinem Hause oder eine andere bewohnt. Es gehen hier auf Erden unzählig Viele leiblich, auch geistig zu Grunde und von den allerwenigsten Menschen läßt sich sagen, daß sie die Bestimmung dieses Erdenlebens vollkommen erreichten. Dieses für etwas von der Vorsehung Beabsichtigtes oder Gewolltes nehmen ist der Gipfel der Verkehrtheit. Dadurch würde Gott zum bösen Princip, zum Urheber alles Bösen auf Erden gemacht und die menschliche Freiheit vernichtet werden. Selbst wenn Gott das Böse wollen könnte, wäre eine solche Eingebung verkehrter und böser Gedanken von Gott, welche Thaten hervorbringen, wodurch die Menschen zu Grunde gehen oder ihre Bestimmung verfehlen, völlig undenkbar. Eben so wenig läßt sich der Phrase, Gott lasse das Böse zu, irgend ein vernünftiger Sinn abgewinnen, wohl aber macht man dadurch Gott zum Urheber des Bösen. Wir werden darauf zurückkommen. Wie alle, sind aber auch diejenigen Verkehrtheiten, wodurch die Menschen sich zu Grunde richten, etwas Vorübergehendes. Kein Mensch, dauerte nur sein Erdenleben hinlänglich lange, wäre im Stande, dem Einflusse der Wahrheit, in der ihm wohl ist, auf die Länge zu widerstehen. (Dieses bildet den Gegensatz zu dem von uns früher aufgestellten Satze, daß die Wahrheit keinen Einfluß auf unsre Lebensrichtung habe. Die Vermittelung dieser Gegensätze liegt darin, daß die Wahrheit zwar sogleich, wo sie verkündigt wird, keinen Einfluß darauf hat, daß sie aber mit der Zeit und in dem Grade, als sie uns einleuchtet, einen Einfluß darauf gewinnt, so aber, daß außer ihr noch eine andere auf das Ziel, auf welches das Wissen hinweist, gerichtete Einwirkung hinzukommen muß.) Einmal müssen ihm doch die Augen aufgehen, einmal muß er doch einsehen, daß es Naserei ist, das zu wollen, was ihn unglücklich macht und das zu verschmähen, bei dem ihm allein wohl sein kann, und einmal muß diese Einsicht ihm so stark in die Augen springen, daß er nicht mehr umhin kann, ihr zu folgen. Diese Zeit, die wir brauchen, um so weit zu kommen, die haben wir ja vollauf — im Leben jenseit des Grabes. Aber

auch darin ist Vorsehung und fürsorgende Liebe, daß das Leben solche Einschnitte, wie das, was wir jetzt Sterben nennen, hat. Wenn der Mensch in seiner Verblendung seinem Leibe, dem Träger seines Geistes, so übel mitgespielt hat, daß dieser von dem Leibe zurückgehalten wird, wo er einen höhern Anlauf nehmen oder die rechte Richtung einschlagen will, oder wenn die zeitliche Maschine für den ewigen Geist abgenutzt und unbrauchbar wird, so zieht der Tod dem Geiste diese Hülle aus und jenes Leben ihm eine frische, angemessene an. Wenn aber auch das nicht wäre, wenn der Mensch, meinetwegen, mit einem nicht alternden Leibe immer auf dieser Erde fort leben dürfte, so möchte ich den sehen, der nicht doch dieses Erdenleben mit seiner Beschränktheit und seinem Wandel am Ende satt bekäme.

Endlich kann die Vorsehung ihre Absichten mit dem Menschen nicht allein und einseitig erreichen, sondern erst bei Mitwirkung desselben, wie überhaupt unser Heil nur da zu Stande kommt, wo Gott dem Menschen und der Mensch Gott entgegenkommt. Jeder einzelne Mensch kann daher die Absichten der Vorsehung mit ihm, auch mit Anderen, zeitlich, freilich nicht auf immer vereiteln, und ebenso das ganze Geschlecht. Der Mensch ist frei und muß, soll die Absicht Gottes an ihm erreicht werden, frei wollen, was Gott will. Das Überwiegende von Seiten Gottes ist, daß der Mensch als Individuum und Geschlecht endlich dahin kommen muß, das zu wollen, was Gott will.

So wie ein Vater den erwachsenen Sohn einmal emancipiren muß, so emancipirt auch Gott den Menschen, sobald er der ersten Kindheit entwachsen ist, vom Gängelbande des Instinkts. Der Mensch soll Gott leben, aber selbst Gott leben wollen, und erst durch dieses freie Wollen dessen, was er wollen soll, kommt das Verhältniß zwischen Gott und Menschen zu Stande, um dessen Willen allein der Mensch ins Dasein gerufen wurde. Gott würde daher seinen Absichten mit dem Menschen entgegenhandeln, wenn er ihn gängelte. Aber ein solches Gängeln wäre auch, soll nicht alle Sichselbstgleichheit bei Gott aufgehoben werden, unmöglich und würde eine durchgängige Willkür und Millionen von Wundern in jedem Augenblicke voraussetzen. Dann müßte Gott uns, damit wir so handelten, wie er will daß wir handeln sollen, Gedanken und Entschlüsse einflößen, die uns sonst fremd geblieben wären. Gibt man aber diese Ungereimtheit nicht zu, so ist alles Gängeln unmöglich und der Mensch handelt dann immer nach seiner richtigen oder verkehrten Vorstellung nach vorsehungsgemäßen oder verkehrten Trieben, und die Folgen davon sind dann nothwendig die,

welche einem solchen Handeln entspringen und keine andere. Gibt es aber kein solches Gängeln von Seiten der Vorsehung, so ist auch die Ansicht unrichtig, daß die Vorsehung uns, damit wir uns bessern, Noth und schwere Lagen sendet. Diese sind vielmehr die nothwendigen aber naturgemäß erfolgenden Ergebnisse unserer eigenen Verkehrtheit oder der Verkehrtheit Anderer. Sie können eben so leicht uns schlechter als besser machen, je nachdem wir sie nehmen. Sie haben allerdings die Bestimmung, uns Prüfungen, d. h. Erziehungs- und Besserungsmittel zu sein, allein sie werden erst dazu, wo wir den Absichten der Vorsehung entgegenkommen und sie zu unserer Besserung und überhaupt zu unserem geistigen Heil benutzen.

Wir sehen also, daß das ganze Gesetz der Vorsehung auf Freiheit basirt ist. Wenn daher auch von Seiten Gottes Alles geschehen ist, so geschieht im Reiche der Freiheit Gottes Wille erst da, wo wir selbst wollen, was die Vorsehung will. Wir sollen selbst unser Heil wollen; thun wir aber das nicht, so wird der Wille Gottes von uns verfehlt, wir gehen leiblich oder geistig zu Grunde und die ernste Erziehung der Vorsehung fängt wieder in jenem Leben an, bis wir auf ihre Absichten eingehen. Einmal muß doch unser Gemüth der Wahrheit sich öffnen. Gott gab die Vernunft, studire daher das ewig gleiche Gesetz der Natur und unterwirf dich ihm! Rennst du aber unter die Ruder der Maschine, so rechte nicht mit ihr, wenn du zermalmt wirst. Wenn wir aber auch nicht verlangen können, daß die Vorsehung für unsere eingebildeten Bedürfnisse sorgen und unsere kindischen Anschläge eigens fördern soll, und wenn wir auch leicht zugeben, daß wir in leiblichen Bedrängnissen keine helfenden Wunder zu erwarten haben, so fällt es uns doch hart, uns in den Gedanken zu ergeben, Gott habe durch den unabänderlichen Gang, den er einmal der Natur ertheilt hat, sich gleichsam unmöglich gemacht, uns in großen Nöthen zu Hülfe zu kommen. Es ist keine leere Phrase, daß wir Kinder des ewigen Vaters im Himmel sind, und es thut dem Kinde weh, im einer verzweifelten Lage den Vater im Himmel nicht um Hülfe anrufen zu können; es thut weh, wenn der Untergehende, indem er — vielleicht schuldlos — zermalmt wird, nur diesen Ruf zum ehernen Himmel emporsenden kann: warum hast du das kalte, eiserne Naturgesetz zwischen dein Herz und das Herz deines Kindes gestellt! Und doch müssen wir diesen Gedanken ertragen lernen, und doch müssen wir uns mit ihm aussöhnen. Auf der rechten Höhe männlich-christlicher Gesinnung wird uns dieses auch möglich sein. Dieser Schrei der Verzweiflung ist nicht das Letzte in

unserem Dasein. Auf ihn folgt ein Zustand, wo wir mit gelassener Ruhe auf die Stunde der Pein zurückblicken und sprechen werden: der Herr hat Alles wohlgemacht.

Es gibt aber noch einen höheren Gesichtspunkt, von dem wir das Walten der Vorsehung zu betrachten haben, als den des kalten prosaischen Verstandes, auf welchem wir diese, mitunter herbe Ansicht von der Vorsehung entwickelt haben. Dieser höhere Gesichtspunkt ist der unseres gesteigerten, zu Gott sich emporringenden Seins, des Gebets. Da existirt für uns jene prosaische Ansicht nicht mehr, so wie es für den Dichter keine Prosa gibt, indem er sein Lied auf den Wellen des Rhythmus hingleiten läßt. Und auch dem, der sich zu einer Ansicht von der Vorsehung, wie die hier entwickelte, bekennt, bleibt es möglich zu beten. Wie aber, bedarf hier der Auseinandersetzung nicht. Außerdem hätte es etwas Verletzendes, wenn man die Geheimnisse des Verkehrs der betenden Seele mit Gott der Reflexion preisgeben wollte; das kann höchstens der Gegenstand eines Zwiegesprächs zwischen dem Seelsorger und seinem Pflegebefohlenen sein, der ihm verzweifelnd klagt, daß er nicht zu beten vermag.

Christus aber gab in seinem Worte den Menschen eine Ansicht von der Vorsehung, wie sie fürs erste eine brauchten und nur das. Welcher weise Erzieher gibt auch mehr! Gegeben sollte auch nur ein Minimum werden, das Weitere würde sich durch seinen Geist aus der Wechselwirkung der Vernunft und Offenbarung auf einander selbstthätig entwickeln. Auch gibt es im N. T. keinen die Vorsehung betreffenden Spruch, den wir zu läugnen gezwungen wären. Auch mit unserer Ansicht von dem sich immer gleichbleibenden Wirken Gottes in der Natur läßt es sich vereinigen, daß kein Sperling ohne den Willen unseres himmlischen Vaters auf die Erde fällt und daß auch alle Haare auf unserem Haupte gezählt sind.

Drittes Buch.

Religionsphilosophie.

Die Aufgabe unserer Rekronstruktion des Weltgedankens war, zuerst das Erkennen selbst, dann das zu erkennende Objekt in seiner Allgemeinheit und Nothwendigkeit zu erkennen. Sie ging in diesem letztern Geschäfte von den Erscheinungen aus und drang von da zum Urgrunde der Dinge, zu dem Einen Urseienden vor. Darauf konstruirte sie die Entfaltung desselben nach und erkannte, wie der endliche Geist aus Gott hervorgegangen und was dessen Wesen und Bestimmung ist. So weit gekommen, werden wir auf einen großen geschichtlich eingetretenen Widerspruch zwischen dem, was der Mensch seiner Idee und seiner Bestimmung nach sein sollte, und dem, was er in der Erscheinung ist, stoßen. Dieses nachzuweisen und zu zeigen, wie derselbe von Gott wieder ausgeglichen worden ist und wie diese Ausgleichung sich in der Zeit und der Ewigkeit vollendet, ist die Aufgabe der Religionsphilosophie. Diese zerfällt

1. In die Ponerologie, die Lehre von jenem Widerspruch oder von dem Fall und dem dadurch entstandenen Bösen.

2. In die Philosophie der Geschichte, welche die Herrschaft der Verkehrtheit und des Bösen in der Geschichte nachweist.

3. In die Christologie und Soteriologie, welche die Lehre von der Erlösung als dem nothwendigen Gegenpol des Falles entwickelt und zeigt, wie diese Erlösung durch den in Christus Mensch gewordenen Gott zu Stande kommt. Da wir aber diese Lehre nicht aus der Vernunft allein schöpfen können, sondern zugleich aus der Offenbarung schöpfen müssen, so haben wir

4. In der Apokalyptologie oder der Theorie der

Offenbarung die Nothwendigkeit einer Offenbarung, als des Komplements unserer durch den Fall mangelhaft gewordenen Gotteserkenntniß zu begründen. Da aber die Erlösung nicht etwas mit einem Schlage durch die bloße Erscheinung des Erlösers Geschehenes, sondern nur eine Möglichkeit der Religion, als des Wiederanknüpfens unseres Lebens an Gott ist, eine Möglichkeit, die von der Menschheit selbst verwirklicht werden muß und die sich nur in der Zeit verwirklichen läßt, so haben wir

5. Die Lehre vom heiligen Geist und von der christlichen Kirche, als die Lehre von der zu Gott zurückkehrenden Menschheit und von dem Princip dieser Rückkehr zu entwickeln. Da aber jener Widerspruch sich nicht für alle Menschen in diesem Erdenleben ausgleicht, so haben wir endlich

6. In der Aeonologie die Ausgleichung der Ewigkeit und den durchgängigen Sieg des Guten im Himmel und auf Erden nachzuweisen.

I. Ponerologie.

So wie der neugeschaffene Weltkörper vom Schöpfer zugleich mit seinem Dasein eine gewisse Bewegung und Richtung dieser Bewegung erhielt: also erhielt auch der Mensch, sobald Gott die Geisterwelt aus sich entließ, zugleich mit dem Dasein eine gewisse Richtung seines Lebens und Strebens, die, da sie ihm von Gott gegeben wurde, nothwendig eine dem göttlichen Gedanken gemäße, normale sein mußte. Während aber der Weltkörper in der ihm einmal gegebenen Richtung unabänderlich fortgetrieben wird, wurde es dem Menschen, dem Freien, aufgegeben, diese Richtung — zwar nicht unabhängig von Gott, aber doch selbst die gottgegebene Richtung fortsetzend — zu verfolgen. Und so wie Gott nicht die absolute Indifferenz, sondern die unendliche Position ist, so ist auch der Geist aus seinem Geiste keine Indifferenz des Guten und Bösen, sondern etwas Positives, und zwar bestand dieses Positive, die von Gott empfangene Richtung seines Lebens, in seiner Richtung auf Gott zu, oder seinem ursprünglichen Gott-leben. Zugleich sollte er aber auch, wie schon gezeigt worden, als Selbst und als Sinnenwesen dem Irdischen leben und seine Bestimmung ward das Gleichgewicht zwischen diesen beiden Richtungen zu erhalten.

Die Möglichkeit Gott zu leben und das Gleichgewicht

zwischen der Richtung auf Gott zu und dem Irdischen zu erhalten liegt in der Freiheit, darin, daß der Gott entstammte Geist nicht wie der Stein durch die Schwere an die Erde gekettet ist. Gott sollte von dem Menschen geliebt werden, indem Gott den Menschen nur in sofern beseligen kann, als der Mensch Gott liebt; allein er wollte von ihm als von einem freien Wesen ohne alle Nöthigung geliebt werden. Darum bestimmte Gott das geistige Verhältniß des Menschen zu sich, wir möchten sagen so zart, daß ihn keine instinktmäßige, unwiderstehliche Nöthigung in dem Leben in Gott zurückhalten sollte. Wollte daher der Mensch in seinem Wahne Gott aufgeben, so sollte es ihm frei stehen und durch eigene Erfahrung sollte er dann lernen, was das heiße Gott-los, ohne Gott zu leben. Aber die Freiheit erreicht erst durch eine lange Entwickelung des Individuums wie des Geschlechts ihren Gipfel, der also auf dem Anfangspunkte der Menschheit nicht gesucht werden darf. Als aus Gott herausgesetzt mußte der Mensch endlich werden, als der Gegenstand der Liebe Gottes mußte er von Gott möglichst beseligt werden und um als endlich möglichst beseligt zu werden, mußte er sich möglichst entwickeln, fortschreiten. Mit seiner Entwickelung sollte sich auch seine Freiheit von einem instinktmäßigen Gott-leben bis zum eingesehenen nothwendigen Bedürfniß, Gott zu leben und zur Unmöglichkeit, Gott nicht zu leben, entwickeln. Auf diesem Endpunkte war eben so wenig wie auf dem Anfangspunkte eine Abweichung von der dem Menschen gegebenen Richtung möglich. Auf der Bahn dieser Entwickelung liegt aber ein Punkt, wo sie möglich, freilich nur möglich ist. Dieses ist, wie schon früher gezeigt worden, der Punkt, wo der fortschreitende Mensch, von dem Gängelbande des Instinkts allmälig losgebunden, sich selbst aus sich selbst zu bestimmen und seinem Leben selbst eine gewisse Richtung zu geben anfängt. Hier schwankt die Wage des so oder anders Handelns gleich nach beiden Seiten hin. Dieser Punkt ist der der Willkür, wo der Mensch einerseits nicht mehr vom Instinkt getrieben wird, sondern schon wählen, wo er aber andrerseits noch wählen kann, wo er also noch zwischen Recht und Unrecht schwankt und mithin seinem Leben eine wahre oder falsche Richtung geben kann. Hier braucht nur ein Stäubchen in die eine Wagschale zu fallen, um das Gleichgewicht zu stören. Dieses Stäubchen war der erste Irrthum. Der mindeste Mißgriff in der Schätzung der Dinge kann ein verkehrtes Handeln hervorbringen und dieses sich zu einem mit Bewußtsein gewollten Bösen steigern. Wir brauchen also, um das Dasein des Bösen auf der Erde zu erklären, nur ein Minimum von Verkehrtheit, eine einzige irrthümliche Vorstellung des Men-

schen von seinem Wohl. Auf jedem Punkte der Entwickelung bestimmt die Einsicht das, was er für ein zu Begehrendes und zu Fliehendes erkennt, sein Begehren und Fliehen, d. h. die Richtung seines Lebens. Auf der Stufe der Willkür aber stehend ist seine Einsicht, sein Verständniß der Dinge noch unvollkommen, und hier kann es also leicht geschehen, daß er dasjenige begehrt und wählt, was er nicht begehren und wählen sollte, und daß also sein Leben eine falsche Richtung erhält. Als endlich ist er dem Irrthum unterworfen, jedoch nicht nothwendig. Es ist keine Nothwendigkeit vorhanden, warum er hier durchaus irren müßte, sondern er kann eben so gut die bisherige vom Instinkt richtig angegebene Richtung als freie fortsetzen und, noch nicht unnatürlich geworden, das Rechte wählen. Eben so ist gar keine Nothwendigkeit vorhanden, weder daß der Mensch, wenn er einmal den ersten Irrthum begangen, fortan ununterbrochen irren, oder daß der Irrthum sich zum Bösen, zur Sünde steigern müßte. Vielmehr liegt in dem Übel, dem Schmerze, den der Irrthum hervorruft, eine reagirende Kraft, die ihn mahnt, diese Richtung zu verlassen, und eben so liegt in seinem immer wachsenden Verständniß der Dinge die Möglichkeit, die rechte Richtung zu finden.

Der Irrthum ist eine falsche Schätzung der Dinge. Diese Möglichkeit des Irrthums wurde aber — die Folge beweist es — bei uns zu einer Wirklichkeit. Der erste Irrthum bestand etwa darin, daß der Mensch sich von einem immer größern sinnlichen Genusse ein immer größeres Wohl und grade da, wo er mit sich selbst entzweit wurde, eine Steigerung seines Selbstgefühls versprach. Dieser Irrthum erzeugte Verstimmung und diese störte die ursprüngliche Harmonie zwischen Geist und Leib, schwächte die Beziehung seines Lebens zu Gott und vermehrte daher die Anziehungskraft des Sinnlichen, so daß er immer mehr anfing, in sich selbst zurückzugravitiren, immer selbstsüchtiger wurde. Und je mehr er sich in seiner Hoffnung, durch den Genuß glücklich zu werden, getäuscht sah, desto unersättlicher wurde er darin, in dem Wahn, durch die Häufung des Genusses müsse er endlich das Wohl, nach dem er sich sehnte, finden.

Der Irrthum konnte, ohne in ein Böses umzuschlagen, von dem Fortschritt des Menschen nach und nach überwunden werden. Eben so möglich war aber auch das Gegentheil, daß der erste Irrthum ihn zu neuen größeren, und diese wieder zu noch größeren hinriß. Das Letztere fand Statt und der Irrthum schlug in ein Böses um, und es kam mit dem Menschen bald dahin, daß er etwas that, was, wenn es mit Bewußtsein seiner Sträflichkeit gethan

worden wäre, böse wäre, wie ein kleines Kind, wenn es, ohne zu wissen, daß dieses etwas Böses ist, sich fremdes Eigenthum zueignet oder ein Thier quält. Und einmal so weit auf den Abweg gerathen, konnte der Mensch bald dahin kommen, daß er dieses Böse mit Absicht und Bewußtsein der Sträflichkeit desselben that. Das ist die Geburtsstunde des Bösen. Durch diese Verstimmung mußte die Gotterkenntniß verdunkelt werden, denn mit der Verstimmung nimmt das Gott-leben ab und mit der Abnahme des Gott-lebens verdunkelt sich die Gotterkenntniß. Wir können nur in sofern Gott erkennen, als wir Gott leben. Wo der Instinkt aufgehört hatte, dem Leben des Menschen eine gewisse Richtung zu geben, wo vielmehr die durch die Verstimmung getrübte Einsicht ihm eine andere gab, da mußte diese eine von Gott abgekehrte werden.

Gott ist die absolute Position, der absolut Gute, und in dieser Absolutheit liegt die vollkommene Übereinstimmung mit sich selbst, oder zwischen dem Grunde seines Wesens und seinem Hervortreten in die Erscheinung — die objektive Wahrheit. Nun hat aber Gott die Freiheit gesetzt, der zufolge der Mensch sich aus sich selbst unabhängig bestimmt. Seine Handlungen können daher mit der Übereinstimmung Gottes mit sich selbst übereinstimmen oder nicht. Stimmen sie damit überein, so sind sie objektiv wahr, vernünftig und gut; wo nicht, verkehrt. Diese Verkehrtheit kann entweder eine intellektuelle oder eine sittliche sein. Der Mensch kann nämlich sich eine falsche Vorstellung von den Dingen machen und demnach verkehrt handeln, oder er kann anders handeln, als er weiß, daß er handeln soll. Durch diese Verkehrtheit entzweie ich mich immer mit mir selbst. Sie ist entweder nur eine partielle, eine Entzweiung, die nur durch mein Denken geht, ohne daß mein Wille darunter leidet, eine Entzweiung mit der Wahrheit d. h. zwischen den Dingen außer mir und meiner Vorstellung von ihnen; diese Verkehrtheit, zur Denkart geworden, in die Schätzung der Dinge und ins Handeln übergegangen, ist der Unverstand, die Thorheit, und bringt Verlegenheit, Hemmung, Schmerz, kurz das Übel hervor; oder die Verkehrtheit ist der Art, daß sie durch mein innerstes Wesen geht, daß sie eine gänzliche Entzweiung hervorbringt, so daß nichts unentzweit an mir bleibt, eine Entzweiung zwischen dem, was ich bin, und dem, was ich soll, also, da dieses Soll nur durch den Willen realisirt wird, eine des Willens, dessen, was ich will und, um in Harmonie mit mir selbst zu bleiben, wollen soll, eine Entzweiung endlich, die jene partielle, die des Denkens, die Thorheit voraussetzt, indem die Abnormität des Willens immer einen Irrthum des Denkens voraussetzt. In Beziehung auf An-

dere aber muthe ich ihnen hier etwas zu, das, wenn sie es thäten, auch sie mit sich selbst gänzlich entzweien würde. Diese Verkehrtheit ist das Unrecht, die Sünde, und erzeugt das Böse und das sittliche Elend. Diese Verkehrtheit ist im letzteren Falle eine bewußte, im ersteren eine uneingesehene Entzweiung meiner Vorstellung mit den Dingen und dem zufolge eine bewußte falsche Behandlung derselben, im letztern Falle eine bewußte Entzweiung in mir zwischen dem, was ich bin und dem, was ich sein soll, zwischen dem, was ich thue, und dem, was ich thun soll. Sobald ich aber einsehe, daß meine Vorstellung eine falsche ist und ich nicht, wo ich es kann, mich bestrebe, mir eine wahre zu verschaffen, oder sobald ich nach einer Vorstellung handle, die ich als falsch erkannt habe, so verletze ich das Soll, und mein Verhalten gegen mich als wissend und handelnd ist nicht mehr bloß unverständig oder thöricht, sondern zugleich pflichtwidrig, also böse. Die Thorheit und ihre Folge, das Übel, ist also der weitere, das Böse und dessen Folge, das Elend, der engere Begriff. Daraus ergibt sich die wichtige Bestimmung, daß jede Sünde zugleich Unverstand, Thorheit, Dummheit ist, woraus folgt, daß man das Böse schon dadurch vernichten kann, daß man es einleuchtend macht, daß es, als etwas Thörichtes, zugleich ein Übel, etwas Verderbliches für seinen Urheber ist.

In Beziehung auf Gott aber ergibt sich aus dieser Auffassung des Bösen von selbst, daß Gutes und Böses ein Gegensatz ist, der auch vor Gott gilt und daß die ewigen Gränzsäulen zwischen Gutem und Bösem in den Himmel hineinreichen, und es ist daher das allerschlechteste Kunststück spekulativer Indifferenzirerei, diesen Gegensatz bei Gott, der ewigen Position, aufheben zu wollen. Wo Gott ist und waltet, da ist das Böse nicht; wo das Böse ist und waltet, da ist Gott nicht, Gott kann in keine Gemeinschaft mit dem Bösen oder in keine andere Beziehung zu ihm treten, als in die, es aufzuheben. Das Gegentheil ist eben so ungereimt, als daß der positive Pol dieselbe Richtung mit dem negativen haben könnte. Schon aus dem polaren Gegensatze zwischen Gutem und Bösem und daraus, daß das Gute als aus Gott, dem Wesenhaften, etwas Wesenhaftes, Nothwendiges ist, folgt, daß das Gute gegen das Böse reagiren muß, und daß mit der Zunahme des Bösen die Reaktion gegen dasselbe zunehmen, so wie, je größer die Temperaturverschiedenheit zwischen zwei einander berührenden Luft- und Wasserschichten ist, das Streben zwischen Wärme und Kälte sich auszugleichen desto größer sein muß. Mit der Abnahme des Guten nimmt das Böse zu und damit auch die Reaktion

des noch vorhandenen Guten gegen dieses. Allein in der geistigen Welt ist diese Reaktion nur eine einseitige und das Böse reagirt nicht gegen das Gute, noch setzt das Gute das Böse voraus, wie das Böse das Gute, indem es nur als Abwesenheit des Guten denkbar ist. Wo kein Gutes möglich ist, da ist auch kein Böses möglich, wie im Thiere. Das Gute ist etwas Nothwendiges, weil es aus Gott ist, was, wo ein Gott ist, nicht fehlen kann, das Böse aber etwas Zufälliges, was da auch fehlen kann, und darum fordert das Gute das Böse nicht zu seinem nothwendigen Gegensatz. So reagirt der Organismus gegen den in ihn hineingekommenen fremden Körper, um ihn auszustoßen, in dem fremden Körper aber liegt keine Nothwendigkeit einer Reaktion gegen den Organismus.

Zu einer Zeit, die eine Satanologie geboren, mag es nicht überflüssig sein, auszusprechen, daß es in einer wahren Weltanschauung kein persönliches Böses, keinen Satan gibt. Der Dichter mag sich das Böse personificiren, allein die Schmach wollen wir nicht auf die Philosophie laden, die Gebilde der Phantasie für ernste Wirklichkeit auszugeben. Satan ist in dem Grade ein Vater der Lüge, daß sein wirkliches, von unserm Denken unabhängiges Dasein eine Lüge ist. Eben so müssen wir die längstvorgebrachte, jetzt aber als Philosophie sich geltend machen wollende Ansicht perhorresciren, als wenn der Mensch die Natur, und zwar nicht bloß auf unserer Erde, sondern in der ganzen Schöpfung in seinen Fall hineingezogen habe und als wenn dadurch alle Ordnung und Schönheit in der materiellen Natur wieder zertrümmert und zerstört worden sei. Es möchte übrigens schwerlich der Beruf der Wissenschaft sein, sich auf eine ernstliche Widerlegung von dergleichen Behauptungen einzulassen.

Der Fall ist also ein Faktum, etwas Historisches und nur historisch zu Erkennendes. Es kann für das Dasein und die Allgemeinheit des Falles auf Erden nur einen historischen und aus der Erfahrung geschöpften Beweis geben und wir dürfen keinen anderen verlangen. Ob ein Sündenfall geschehen ist, oder nicht, kann nie die Philosophie uns lehren. Es gibt dafür keinen spekulativen Beweis, keinen, der da beweise, der Fall sei nothwendig, und es kann keinen solchen geben. Denn die Spekulation hat es nur mit dem Nothwendigen zu thun, nothwendig ist aber nur das Positive; aber der Fall ist etwas Negatives, eine Abwesenheit Gottes für den menschlichen Geist. Und wir müssen die klar eingesehene Unmöglichkeit eines solchen spekulativen Geistes segnen, denn gelänge es, nicht nur die Fakticität, sondern auch die Nothwendigkeit des Falls zu beweisen, so wäre Gott zum Urheber des

Bösen gemacht und bewiesen, daß Gott die Welt nicht ohne Beihülfe des Bösen hätte schaffen können.

Wir haben den Fall nicht als einen mit einem Mal geschehenen und sich dann nicht mehr erweiternden Riß, sondern als eine nur allmälig zunehmende Gottesferne zu denken. Daher war der Fall anfänglich nicht das Böse, sondern erzeugte es erst. Das ursprüngliche Gott-leben und die dieses begleitende ursprüngliche Gotterkenntniß warfen noch eine laue Dämmerung in die kalte Nacht des Falles. Scheint es uns doch sogar, als wenn der letzte Schimmer dieser Dämmerung uns noch in dem indischen Schriftenthume und namentlich im Bhagavatgita entgegenträte. Die Verkehrtheit mußte erst eine hohe Stufe erreichen, ehe sie alles von Gott überkommene Positive im Menschen mit ihrem Schatten verdunkeln konnte.

Der Fall, der zu irgend einer Zeit sich über unser ganzes Geschlecht erstreckte, wiederholt sich seitdem in jedem Nachgebornen. Sogar wir, die wir im Christenthume wurzeln, fühlen an uns noch die Nachwirkungen des Falls. Wir sind nicht so unverdorben, unverstimmt und kräftig, als wir, als aus Gott hervorgegangene, sein sollten, und es fehlt viel, daß das Christenthum die Folgen des Falls getilgt hätte. Jeder Mensch kommt zwar in der Regel mit der Unverdorbenheit und Unschuld des ersten Menschen auf die Welt, aber jeder überkommt, zur Selbstbesinnung erwacht, sich selbst als einen Gefallenen. Sein Fall, seine erste Sünde, geschah halb im Schlaf, halb im Wachen, halb gewollt, halb ohne eigenen Willen.

Der Fall ist aber nicht etwas, was nur ein einziges Mal hier auf dieser Erde stattgefunden hätte, sondern, wenn es auch anderswo Welten freier, sittlicher und gottbewußter Wesen gibt, so unterliegen sie derselben Möglichkeit eines Falles, und so muß der Fall zwar nicht überall, denn das würde wieder die Nothwendigkeit desselben voraussetzen, aber doch auf vielen anderen Welten stattgefunden haben. Und erst durch diese allgemeine Geltung bekommt der Fall, der als ein einmaliges, isolirtes Faktum unerklärlich wäre, eine spekulative Bedeutung.

Einmal in die Geschichte eingetreten konnte das Böse daraus von den Menschen selbst nicht mehr vertilgt werden. Denn sein Dasein setzt eine zu große Verstimmung der menschlichen Natur und Verkehrung der geselligen Verhältnisse voraus, als daß der Mensch diese hätte überwinden wollen oder können. Umgekehrt mußte die durch den ersten Irrthum und das erste Böse entstandene Verkehrtheit immer mehr in alle menschlichen Verhältnisse eintreten

und das ganze Leben der Menschheit durchdringen. Das Böse mußte lawinenartig zunehmen und das Leben in dem Grade verkehren, daß endlich irgendwann der Moment eintreten mußte, wo alle Individuen, aus welchen die Menschheit damals bestand, aus dem ursprünglichen Leben in Gott herauskamen und sich von Gott ab- und dem Irdischen allein zukehrten, und wo also mit der Abkehr ihres Lebens von Gott ihre Gotterkenntniß und die Erkenntniß der Wahrheit, daß Gott-leben unser wahres und seliges Leben ist, gänzlich erlosch. Denn nichts war da, was diese Richtung des Falls aufgehalten hätte. Es gab in der gefallenen Menschheit kein Element, woraus die Erkenntniß des verlornen Heils sich wieder hätte entwickeln können und die Menschheit konnte einem Ziele nicht mehr zustreben, von welchem sie keinen Begriff hatte, und weil nichts da war, was ihr Lust gemacht hätte, sich derselben zuzuwenden.

Gänzlich konnte aber die Menschheit doch nicht durch den Fall von Gott getrennt werden; denn wenn auch der Mensch von Gott abließ, so ließ Gott darum nicht von dem Menschen ab. Zwar ist die volle Einwirkung Gottes auf den Menschen nur da möglich, wo der Mensch Gott und Gott dem Menschen entgegenkommt: da aber der Mensch aus Gott ist, so hatte Gott von dem Seinen so viel in den menschlichen Geist hineingelegt, daß dieses, auch da, wo der Mensch durch seine Abkehr von Gott Gottes fortdauernde Einwirkung auf sich unmöglich gemacht hatte, ihn nothdürftig im Dasein erhielt, und verhinderte, daß seine Entwickelung in dem Grade eine verkehrte wurde, daß die Menschheit sich gänzlich hätte aufreiben können. Dieses Minimum eines auch im gefallenen Menschen zurückgebliebenen Göttlichen ist einestheils die Vernunft und das Gewissen, anderentheils aber eine traumähnliche hie und da auftauchende Sehnsucht nach dem Leben in Gott. Der menschliche Geist hat nämlich nicht, wie es die Pietisten in ihrem Wahne meinen, durch den Fall eine Korruption erlitten, sondern ist unversehrt geblieben, nur daß er den Urgegenstand seines Lebens, Gott, verlor. Dadurch büßte er freilich viel ein, so wie die Erde, der Beziehung zur Sonne entrückt, obgleich übrigens unversehrt, das nicht mehr wäre, was sie ist, so lange diese Beziehung fortdauert. Wo daher die Vernunft ihren Urgegenstand, Gott, verloren hatte, da konnte sie nur wie im Traume von ihm und seinen Wegen reden. Eben so mit dem Gewissen. Gott spricht zwar immerfort auch zu dem Gefallenen durch das Gewissen, in dem Grade aber als der Mensch sich von Gott abkehrt und sich in das Irdische vergräbt,

vernimmt er diese Stimme undeutlich oder gar nicht. Aber auch wo der Mensch die Stimme des Gewissens vernimmt, ist er aus der Gemeinschaft Gottes, in welcher er allein stark und von allen hemmenden Einflüssen unabhängig ist, herausgekommen und der Gewalt der Selbstsucht und des Irdischen anheimgefallen. Selbst im glücklichsten Falle ist das Gewissen mehr ein Stachel, der den Menschen mahnt sittlich zu handeln, und der ihn verwundet, wenn er das nicht thut, und ein Sporn, der ihn nach jeder Niederlage zu neuem Kampf antreibt, als eine Kraft, die ihn auf der Bahn des Rechts zu erhalten vermag. Nur in jener Hinsicht bleibt das Gewissen immer unverwüstlich und läßt, wie tief auch ein Individuum, ein Volk oder eine Zeit fallen mag, es nie dahin kommen, daß sie gegen Recht und Unrecht, Gutes und Böses gleichgültig würden. Es ist das Salz, welches das Meer der gefallenen Menschheit vor Fäulniß schützt. Die traumähnliche Sehnsucht wieder nach dem Leben in Gott, deren klagende Laute uns aus dem Alterthum entgegentönen, war nur ein zuweilen auftauchendes trübes Bewußtsein dessen, was der Mensch verloren hatte; sie war aber zu schwach, um der gefallenen Menschheit die verlorene Beziehung zu Gott wieder zu geben. Ein Minimum muß aber dieses zurückgebliebene Göttliche genannt werden, indem es des ihm entstammenden Guten in der Geschichte so wenig gibt, daß es nicht noch geringer gedacht werden kann, ohne daß die Menschheit sich aufriebe und zu Grunde ginge. Auf diese Weise reichte das im Gefallenen zurückgebliebene Göttliche nur so weit hin, daß er sich nicht in seiner Verkehrtheit aufrieb; es konnte aber nie so weit gesteigert werden, daß es die verkehrte Richtung des Falls aufzuheben vermocht hätte.

Wo die durch den Fall entstandene Verkehrtheit, zufolge der Zufälligkeit, die immer das Böse begleitet, in einem geringeren Grade vorhanden war; wo ein Individuum nicht, oder verhältnißmäßig wenig von derselben afficirt wurde, oder wo die in der Mannichfaltigkeit ihrer Produktionen sich gefallende Natur einem Individuum ein reicheres Maß von geistiger Kraft zugemessen, oder dasselbe für die Reaktion, welche das Böse immer erweckt, empfänglich gemacht hatte: da konnte, bei dem Zusammenfluß dieser glücklichen Umstände jenes Minimum des Göttlichen, auch in der gefallenen Menschheit sich bei dem einen oder andern Individuum entwickeln, wie wir es in den edleren Naturen des außerchristlichen Alterthums sich entwickeln sehen. Denn der menschliche Geist bewahrt, auch seiner unbewußt, in sich einen Zug auf Gott zu, und wo nur die diesem Zuge entgegenwirkenden Potenzen in ihrem

Drucke nachlassen, da erhebt sich der Geist wieder mehr oder weniger zu Gott, ohne daß jedoch dieses Positive sich je so weit steigern könnte, daß daraus eine Erlösung hervorginge.

Der Fall ist Zufall. Er trägt den Charakter des Zufälligen an sich, der Mensch hätte also eben so gut nicht fallen können, als er fiel. So befremdlich es vielleicht auch scheinen mag, dem Zufall einen Platz in einem philosophischen System einzuräumen, so ist es doch nothwendig; denn ein solches soll Rekonstruktion des Weltgedankens sein, und was das Leben hat, darf diese nicht ignoriren. So wie uns alle Augenblicke etwas zufällt, indem etwas in unser Leben Eingreifendes geschieht, was wir nicht bezweckt haben, so fielen dem ersten Gefallenen von seinem (nicht nothwendigen) ersten Mißgriff in der Schätzung der Dinge und seinem verkehrten Handeln Folgen zu, die er weder bezweckt noch erwartet hatte. Von Seiten Gottes aber war der Fall allerdings kein Zufall, wie es denn vor dem Allwissenden nichts Verborgenes gibt, oder ihm nichts zufallen kann, was er nicht bezweckt hätte. Gott sah aber zwar den Fall voraus, allein er hat nicht bestimmt, daß der Mensch fallen müsse. Das aber hat sein Rathschluß bestimmt, daß, wenn der Mensch fallen würde, auch mit dem Falle der nothwendige Gegensatz desselben, die Erlösung erscheinen und diese das Elend aufheben solle, welches die Folge des Falles ist; dem Einzelnen aber sollte das Verfehlte seines Erdendaseins und das Mißverhältniß zwischen dem, was er ist und dem, was er sein sollte, in dem Jenseits ausgeglichen werden.

II. Philosophie der Geschichte.

Wenn wir den Weltgedanken vollständig konstruiren wollen, so müssen wir auch das aus demselben hervorgehende Leben in allen Manifestationen desselben zu begreifen suchen, also auch das Leben unseres Geschlechtes, wie es sich in der Zeit entwickelt hat. Die Erzählung dieser Entwickelung, oder dessen, was von und mit unserem Geschlechte geschehen ist, ist die Geschichte. Allein was da geschehen ist, hat nur dann einen Werth für uns, wenn wir wissen, warum es geschehen ist, und wie es gekommen ist, daß unser Geschlecht so und nicht anders sich entwickelt hat. Dieses gelingt uns nur in sofern, als wir diese Entwickelung einerseits in Beziehung zu ihrem Grunde, und andererseits in der Beziehung zu der Idee Gottes und der Bestimmung des

Menschen, d. h. zu dem ganzen Weltgedanken betrachten. Diese Betrachtungsweise des von und mit unserem Geschlechte Geschehenen ist die Philosophie der Geschichte.

Gott schuf die Geisterwelt, um sie zu beseligen, und zwar dadurch daß sie immer mehr Gottes würde. Die Bedingung dieses Immermehr war der Fortschritt, und die Bedingung desselben wieder die Freiheit. Frei sollte die Menschheit Gott immer mehr ihre Liebe zuwenden. Durch die Freiheit war aber die Möglichkeit gesetzt, daß der Mensch, der endliche, irren und dadurch sich von Gott abwenden konnte. Über die Bestimmung des Menschen und über die Freiheit, als die Bedingung für die Erreichung derselben, steht der Geschichte, darüber aber, ob der Mensch diese Bestimmung erreicht habe, oder nicht, steht der Philosophie kein Urtheil zu. Die Philosophie allein, die sich das in der Offenbarung vorhandene Komplement der Wahrheit angeeignet hat, sagt: dieß ist die Bestimmung des Menschen und nur so kann er sie erreichen; die Geschichte aber sagt: wenn jenes seine Bestimmung ist, so hat er sie nicht erreicht, sondern er ist damit in Widerspruch gerathen, ist gefallen. Und diesen Ausspruch thut, recht verstanden, die Geschichte unseres Geschlechts. Es klingt zwar sehr schön, wenn Hegel sagt: in der Geschichte geht Alles vernünftig zu; allein dieses könnten wir nur dann behaupten, wenn der Mensch unverändert in der ihm bestimmten Beziehung zu Gott geblieben wäre. Daß dieß aber nicht der Fall ist, zeigt eben die Geschichte. Jedes Blatt derselben spricht es aus, daß der Mensch gefallen ist. Mit der verwirklichten Möglichkeit des Falles ist aber die Nothwendigkeit der Erlösung gesetzt und damit sind Fall und Erlösung die Brennpunkte in der Ellipse der Geschichte und jener das Aphelium, dieses das Perihelium, die Gottnähe. Betrachten wir das Aphelium, die Gottferne, zuerst.

Unsere Geschichte ist also die eines gefallenen Geschlechts und die Entwickelung desselben von dem Punkte des Falles an ist eigentlich eine Entwickelung ohne Gott. Wo aber Gott nicht ist, d. h. wo ein Leben, dessen Wesen Beziehung zu Gott ist, sich Gott-los entwickelt, da ist das Reich des Negativen und da muß die Verkehrtheit und das Böse bei Weitem vorherrschen, in sofern nämlich das erlösende Princip sich noch nicht in demselben geltend gemacht hat. Denn ist Gott ein weiser und heiliger, so kann er nur das Vernünftige und Gute wollen, und kann nur dieses und nicht dessen Gegentheil das von Gott Gewollte sein. Nicht sein heiliger Wille also, sondern der des Gefallenen, also ein verkehrter

Wille offenbart sich in der Geschichte, und die Menschen haben selbst ihre Geschichte gemacht, nicht Gott, wie es dann sein würde, wenn der menschliche Wille immer mit dem göttlichen zusammengetroffen wäre. Die Möglichkeit des Bösen wurde also bei unserem Geschlechte wirklich. Der Mensch fiel, es geschah ein durchgängiger Riß zwischen der Menschheit und der Gottheit, und Gott hörte auf, der Hauptgegenstand des Lebens und Liebens des Menschen zu sein. Daß aber der Fall eine Thatsache ist und daß diese sich über alle Menschen erstreckt hat, beweist sowol die Weltgeschichte, als der Zustand, in welchem sich die Völker befinden, wo wir sie zuerst kennen lernen. So können sie fürwahr nicht aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen sein! Wo wir mit neuen Völkern zuerst in Berührung kommen, da finden wir sie alle mehr oder weniger verkehrt und verblendet über ihre wichtigsten Angelegenheiten, so daß ein großer Leichtsinn des Denkens und eine noch größere Abstumpfung unseres sittlichen Gefühls dazu gehört, anzunehmen, diese verwilderten, bruderfresserischen oder in den tiefsten Schlamm der Geistesdumpfheit versunkenen Geschöpfe, welche uns die Reisebeschreiber vorführen, befänden sich noch in ihrem ursprünglichen, ihnen von Gott bestimmten Zustande. Ebenso können wir es unsererseits nur als eine Verblendung und moralische Abgestumpftheit betrachten, daß man das Treiben unseres Geschlechts, wie die Geschichte es schildert, ganz natürlich und in der Ordnung findet, eine Abgestumpftheit, die nur bei dem Aufseher eines Irrenhauses oder eines Bagno begreiflich wäre. Aber vollends dieses freche Walten der Selbstsucht, dieser Krieg Aller gegen Alle, dieß Zertreten ganzer Völker, dieses sich Zertretenlassen der Völker von ihren Würgern, diese Nichtachtung der heiligsten Menschenrechte, dieses schnöde Walten der Despoten und der Priester, dieses kümmerliche Gedeihen des Guten und diese üppige freche Blüthe des Bösen, — dieses Alles für eine Geschichte halten, in welcher ein heiliger Wille waltet, das ist Gotteslästerung! Vergegenwärtigen wir uns dagegen die Idee Gottes und die Bestimmung des Menschen, und blicken wir von ihr erwärmt und erhoben auf die Geschichte, so müssen wir bekennen, sie sei nicht die Geschichte eines nach Gottes heiligem Willen sich entwickelnden, sondern eines von Gott abgekommenen, eines gefallenen Geschlechts, kurz, unsere Geschichte sei eine Krankengeschichte.

Es gehört ebenfalls ein hoher Grad von spekulativem Leichtsinn dazu, um nach dem traurigen Nothbehelf zu greifen, den die Behauptung gewährt, Gott lasse das Böse in der Geschichte zu, Gott lenke das — zugegeben — auch ohne ihn entstandene Böse

darin zu weisen und guten Zwecken, oder bediene sich dessen nur als eines Mittels zur Ausführung seiner heiligen Zwecke. Als wenn nicht die Zulassung des Bösen, wo man es verhindern kann, oder wenn man sich zur Erreichung eines guten Zweckes böser Mittel bedient, im Himmel und auf Erden etwas Unmoralisches wäre! Ich lasse nicht zu, daß das Erdbeben eine Stadt verwüstet, sondern nur das, was ich zu verhindern im Stande bin. Wenn ich aber das, was ich, wenn ich's wollte, verhindern könnte, zulasse, so bin ich daran eben so gut schuld, als wenn ich es selbst gethan hätte. Der einzige Sinn, der in dem Satze liegt, Gott lenke das Böse zu guten Zwecken, ist, daß das Gute, vermöge des im Leben herrschenden Gesetzes des durchgängigen Gegensatzes, eine reagirende Kraft gegen das Böse hat. Die einzige Beziehung, die zwischen Gott und dem Bösen besteht, ist, daß sein Rathschluß dafür gesorgt hat, daß, wenn die Menschen das Böse in die Geschichte hineingeschafft haben, es wieder daraus herausgeschafft werde. Daraus aber, daß das Gute also wider das Böse reagirt, folgt nicht, daß dieses etwas von Gott Zugelassenes sei. Wenn ich meinen erwachsenen Sohn emancipire, so lasse ich dadurch die Verkehrtheiten nicht zu, auf die er nun vielleicht verfallen wird, sondern ich stehe in gar keiner Verbindung zu ihnen.

Die in der Geschichte herrschende Verkehrtheit ist, wie schon gezeigt worden, erstens eine intellektuelle, eigentlich also zu nennende Verkehrtheit, zweitens eine sittliche, die Selbstsucht. Die Folge von Beiden ist eine vorherrschende Passivität des Gefallenen. Der Fall ist Abkehr von Gott und durch diese Abkehr verlor der menschliche Geist sein eigentliches Objekt, Gott, und kam aus dem Bereich der Einwirkung Gottes heraus, so wie unser Wohnort des Abends, indem er sich von der Sonne abkehrt, aus dem Bereiche der Sonne tritt. In dem Grade als der Sinn des Menschen sich von Gott abkehrt, trübt sich auch seines Geistes Blick, und die Einsicht dessen, was er sein und wie er handeln soll, die eine Folge seiner Gottgemeinschaft ist, verdunkelt sich immer mehr. Das Ist nimmt ihn ganz in Anspruch und in demselben Grade wird er gegen das Soll unempfänglich. Er denkt nicht mehr daran, Gottes Willen, sondern nur daran, seinen eigenen zu realisiren, und dadurch muß seine Ansicht von sich selbst und von den Dingen eine verkehrte werden. Diese Verkehrtheit des Denkens muß auch eine des Handelns nach sich ziehen und den Gang der menschlichen Entwickelung, die Geschichte, immer mehr zu einer verkehrten machen. Eben so mußte, in dem Grade als das Leben in Gott in dem Gefallenen zurücktrat, sein

Gravitiren in sich die Oberhand gewinnen und die natürliche und gesunde Selbstheit in Selbstsucht verwandeln. Denn war der Mensch von dem Urquell seines Lebens getrennt, so mußte sein Leben seine beste Spannkraft verlieren. Er konnte nur noch durch den Stachel des sinnlichen Bedürfnisses, der Selbstsucht und der Eitelkeit partiell und ruckweise zur Thätigkeit angespornt werden. Die Folge dieser doppelten Verkehrtheit ist aber ein Zug von Indolenz und verkehrter Resignation bei der Herrschaft des Bösen auf der Erde, der sich durch die ganze Geschichte zieht, als sei die Herrschaft des Bösen ganz in der Ordnung und etwas von Gott Gewolltes. Je mehr sich die Einsicht der Idee bei dem Gefallenen trübt, desto gleichgültiger mußte er werden, sie an sich selbst und in der Welt zu verwirklichen, und je selbstsüchtiger er wurde, desto gleichgültiger mußte es ihm auch werden, daß Andere, ja daß er selbst nicht so behandelt werde, wie sie behandelt werden sollten. Diese auch durch das Christenthum noch wenig überwundene Passivität ist die Ursache, daß auch die Hoffnung, zu der uns die Offenbarung berechtigt, daß die Herrschaft des Bösen auf Erden aufhören werde und die Sehnsucht nach der Erfüllung dieser Hoffnung in der Christenheit nie recht Wurzel gefaßt hat, wodurch der Fortschritt des Guten mehr gelähmt worden ist, als selbst durch die Selbstsucht ihrer Dränger. Es galt, ja, es gibt noch heutzutage in der Weltanschauung der Meisten für eine ausgemachte Sache, daß das Böse auf Erden fortherrschen muß und wird, und in ihrer Verblendung und Indolenz flüchten sich die Menschen mit ihren Hoffnungen in das Jenseits, anstatt daran zu denken und dafür kräftig und besonnen zu wirken, daß es auch hienieden besser werde. Die Einsicht in diese Verkehrtheit, so weit bei einem von Gott abgewandten Leben wahre Einsicht möglich ist, ist die Wahrheit, die sich in dem neuerdings gepredigten Evangelium des Fleisches so gräulich verzerrt ausgesprochen hat.

Wenn Alles in der Geschichte durch und durch und ohne Ausnahme verkehrt wäre, so müßte die Menschheit durch diese Verkehrtheit zu Grunde gehen; da sie aber fortbesteht und eine gewisse Entwickelung hat, so kann dieses allein von dem auch in der Geschichte des Gefallenen vorhandenen Guten herrühren. Dieses ist das, was wir früher als das auch bei dem Gefallenen zurückgebliebene Minimum eines Göttlichen bezeichnet haben, also die Vernunft und das Gewissen; denn jene Sehnsucht nach dem Leben in Gott, die das dritte Moment dieses Minimums ausmacht, kann hier wenig in Betracht kommen. Dieses Göttliche in der gefallenen Menschheit ist zu betrachten einmal seiner Wirksamkeit nach

überhaupt, und dann als wider das Böse reagirend. In der ersten Hinsicht erscheint es im Verhältniß des Menschen zur Natur als ein Kampf mit ihr, um ihr ein möglichst genußreiches Leben abzugewinnen, im Verhältniß des Menschen aber zu sich selbst als geistiger Fortschritt, welcher bei seiner Abkehr von Gott nothwendig einseitig und mehr oder weniger verkehrt ausfallen mußte und dennoch, da das gefallene Geschlecht ein gottentstammtes ist, unter günstigen Umständen hie und da die herrlichsten Blüthen des Wahren, Schönen und Guten trieb. Der Mensch konnte, auch gefallen, nicht wie das Thier stille stehen bleiben, sondern mußte fortschreiten; allein dieser Fortschritt ohne Gott mußte anders ausfallen, als er mit Gott, bei ununterbrochener Beziehung des Menschen zu Gott, ausgefallen wäre. Endlich erscheint dieses Minimum im Verhältniß des einzelnen Menschen zum Ganzen einmal als Streben, die bürgerliche Gesellschaft auszubilden, und dann als Streben, seine Beziehung zu Gott zu finden, Religion und Cultus. Was nun das Streben, den Staat darzustellen, betrifft, so mußte jeder solche Versuch in sofern mißlingen, als jeder Staat den Keim seines nothwendigen Unterganges in sich tragend denselben zugleich mit seinem positiven Fortschritt in sich entwickelte. Denn durch das Aufhören der Beziehung des Menschen zu Gott war das Gleichgewicht zwischen dem Sichselbstleben, der Selbstheit, und dem Leben in Gott gestört und die Selbstheit zur Selbstsucht geworden. Wo aber die Selbstsucht übermächtig wurde, da konnte die Idee des Rechts nicht Wurzel fassen. Aber nur durch die Herrschaft des Rechts kann der Staat bestehen, da er ja im Grunde nur die Entwickelung eines Rechtszustandes ist. Ja, wenn das Alterthum auch seine Staaten auf der Idee des Rechts hätte gründen wollen, so wäre ihm dieses doch nicht gelungen, indem das Recht nur in sofern herrschen kann, als das ursprüngliche Verhältniß des Menschen zu Gott fortdauert, oder das durch den Fall alterirte wieder hergestellt worden ist. Das Streben der gefallenen Menschheit, die Beziehung des Menschen zu Gott, eine Religion, zu finden und seine Gefühle gegen Gott gemeinsam auszudrücken, Cultus, konnte nur höchst unvollkommen gelingen und in den nicht christlichen Religionen — das Judenthum nicht ausgenommen — nur einen abenteuerlichen Ausdruck finden, denn diese gesuchte Beziehung war durch den Fall aufgehoben und abgebrochen. Daher war jede nicht christliche Religion nur das träumerische Tappen des gefallenen Geschlechts nach einer Religion, die sie auf eigene Hand ohne einen Erlöser nicht finden konnte, und die Menschen konnten sich zu einem Gott, den zu erkennen sie kein Mittel mehr hatten, in

keine wahrhafte Beziehung setzen. Der Versuch der Gefallenen, diese Beziehung zu finden, konnte nicht viel besser gelingen, als es den in Plato's berühmter Höhle festgeschmiedeten und mit dem Rücken gegen das Licht Sitzenden gelingen würde, zu sehen, was hinter ihrem Rücken vorgeht. Jede nicht christliche Religion ist eine spurlos vorübergehende Episode, eine taube Blüthe, die (bis auf ihr Verhältniß zur Kunst) keine Frucht ansetzt. Das Heidenthum ist gar keine Religion, sondern nur ein vergebliches Suchen nach Religion, ein mißlungenes Streben des menschlichen Geistes, sein Leben wieder an Gott anzuknüpfen. Das Judenthum wieder ist eine Religion des Eigennutzes, wo der Mensch mit Bestimmtheit darauf rechnet, daß es ihm irdisch wohl gehen wird — und von einem höhern Wohl weiß er hier wenig — wenn er dem Jehovah treu dient und ihm allein seine Verehrung zuwendet. Erst in sofern das Judenthum über sich selbst hinausgeht, wird es zu wirklicher — zwar nicht Religion, aber doch Sehnsucht nach Religion, nach dem wahren, nicht gefundenen Verhältniß zu Gott. Zwar findet sich das Hauptgebot des Christenthums schon im A. T. (5 Mos. 6, 5.), allein es ist nur eine Blüthe, die im Judenthum, so weit es im A. T. seinen Ausdruck gefunden, nie eine Frucht getragen hat. Eigentlich reagirend wider das Böse erscheint das im Gefallenen zurückgebliebene Göttliche in der Geschichte als eine Gränze, über welche hinaus der Gefallene nicht sollte ausschweifen können. Mochte also der Mensch sich genußsüchtig in die Natur hineinwühlen: immer sollte er, vom bloßen sinnlichen Genuß unbefriedigt, sich aufraffen und einen höhern Gegenstand seines Strebens suchen; mochte sein Fortschreiten noch so abnorm, noch so sehr im Hin- und Herschwanken zwischen entgegengesetzten Extremen sein: immer sollte er dabei, wenn auch verhältnißmäßig langsam, einseitig und auf wunderlich verschlungenen Wegen, fortschreiten; mochte in seiner Darstellung des Staates die Selbstsucht sich noch so sehr geltend machen: immer sollte doch das bürgerliche Leben sich immer weiter verbreiten und entwickeln; mochte, mit einem Worte, die Verkehrtheit des Menschen noch so groß sein: immer sollte doch das Menschengeschlecht bestehen und in einer Weise, wie dieses bei einem gefallenen Geschlechte möglich war, fortschreiten. Aber auch nur dies und nichts mehr in der Geschichte des Gefallenen ist Gottes; nur so weit konnte sein Wille in der Geschichte desselben durchgreifen. Alles Übrige hat an der menschlichen Verkehrtheit, Selbstsucht und Trägheit seinen durchgängigen Faktor.

Betrachten wir nun das Perihelium der Geschichte, so ist sie seit Christus, in so fern sie eine christliche ist, die eines erlösten Geschlechts, d. h. eines Geschlechts, in welchem sich die Erlösung immer mehr verwirklichen und endlich absolut siegen muß. Dadurch muß die Geschichte, welche, als die eines gefallenen Geschlechts, ein Reich der Welt war, als die eines erlösten ein Reich Gottes werden. Durch das Christenthum muß ein auch äußerer Zustand auf der Erde herbeigeführt werden, wo der Wille Gottes auf Erden endlich so durchgängig und von allem Bösen ungetrübt geschehen wird, als wir annehmen müssen, daß er im Himmel, d. h. im Reiche der Idee, geschieht. Ganzes und Einzelnes bedingen einander, und wo wir für das Individuum gesorgt finden, da dürfen wir auch voraussetzen, daß für das Ganze gesorgt worden ist. Was also der unendliche Fortschritt der Ewigkeit für das Individuum ist, das ist das Reich Gottes auf Erden für das gesammte Geschlecht. Den absoluten Sieg des Guten auf der Erde läugnen hieße behaupten, Gott werde nicht sein Alles in Allem, und der Wille Gottes werde zwar durch die Vermittelung des unendlichen Fortschritts im Einzelnen, nicht aber im ganzen Geschlechte realisirt, sondern dieses müsse immer ein unvollkommener Ausdruck des göttlichen Willens bleiben.

Fragen wir nun, wie das Princip des Guten in der Geschichte siegen werde, so haben wir schon früher gefunden, daß unser Heil uns nur da wird, wo Gott uns und wir Gott entgegenkommen. Das gute Princip siegt also in der Geschichte nicht während wir schlafen, und der Sieg des Guten kommt nicht von selbst, wie Regen und Sonnenschein, oder wie der Frühling nach dem Winter. Das Gute siegt zwar auf jeden Fall, die Menschen mögen noch so verkehrt, selbstsüchtig und indolent sein, und zwar durch jenes auch im Gefallenen zurückgebliebene Göttliche auf der einen Seite und durch das hinzugekommene Göttliche, durch das Christenthum auf der andern. Beide üben einen göttlichen Zwang auf uns aus, dem wir auf die Länge nicht zu widerstehen vermögen, wir müssen je länger je mehr der Stimme der Vernunft und des Gewissens und der Wahrheit des Christenthums Gehör geben, denn sie sind von Gott und in dieser ihrer göttlichen Abstammung liegt die Bürgschaft dafür, daß sie endlich obsiegen müssen. Wenn wir aber so verkehrt, selbstsüchtig und indolent wie möglich sind, wenn wir dem Guten, so viel an uns ist, widerstreben, so kann es nur unendlich langsam siegen. Dieses möglichst beharrliche Widerstreben ist aber die verkehrteste, unwürdigste und unse=

ligste Rolle, welche die Menschheit dabei spielen kann. Der Einwurf aber: „Was thut hier die Zeit?" ist ein entsetzlicher, denn jede Stunde der Verzögerung des Sieges wird mit der Fortdauer der Leiden der entwürdigten und gequälten Menschheit erkauft. Und der Gedanke dagegen sollte uns nicht erheben und entzücken, daß es von uns abhängt, diese Zeit der Leiden und der Schmach für die Menschheit abzukürzen! Was Gott in der geistigen Welt wirkt, das wirkt er nur durch uns Menschen, dadurch daß sein Geist unser Geist wird. Daher kommt das Gute in der von Gott gewollten Ordnung nur in sofern zu Stande, als das Princip der Geschichte das Princip auch unsers Lebens wird und als wir Menschen nach der Einsicht, daß die Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden die Endaufgabe der Geschichte ist, es selbst, und zwar durch immer vollkommenere Hineinbildung der Idee des Christenthums in die Wirklichkeit, zu Stande bringen. Die allernächste Aufgabe aber ist, einer an ihrem Heile verzweifelnden Zeit zuzurufen, daß das Gute siegen muß, daß es aber nicht durch das Evangelium des Fleisches siegen wird, noch daß wir mit Dampfwagen und auf Eisenbahnen in das Reich Gottes einziehen werden, sondern daß einestheils die Darstellung der Idee des Rechts im Staate und die der Sittlichkeit in unserem eigenen Leben, anderntheils aber das Verständniß des Christenthums und die Erwärmung unseres Herzens durch dasselbe die nothwendige Bedingung dieses Sieges ist.

Sollten wir endlich die Weltgeschichte in ihrem Fortgange nach unserer Ansicht charakterisiren, so wäre diese Charakteristik folgende: 1) Alte Geschichte. Überwiegende sinnliche Richtung. Ihre Aufgabe ist der Kampf mit der Natur um die sinnliche Existenz und Lebensbequemlichkeit, Gründung von Staaten und Suchen nach Religion. Dieses wie jenes Bestreben ist aber ein vergebliches; letzteres weil der Gefallene zu wenig Gotterkenntniß hat, Gott suchen zu können, und weil die Menschen sich nicht in Beziehung zu einem Gott setzen konnten, den sie nicht erkannten noch zu erkennen vermochten; ersteres, weil die Herrschaft der Idee des Rechts fehlt und fehlen muß. 2) Mittlere Geschichte. Die Religion, die die Menschen nicht selbst finden konnten, wird ihnen gegeben. Überwiegender Spiritualism. Das Streben, Staaten zu begründen, die da bestehen können, gelingt, aber nur durch die Hülfe des Feudalismus und des Übergreifens der Kirche. Der Korporationsgeist bildet sich allseitig aus. 3) Neue Geschichte. Beseitigung jener Stützen. Streben nach Gleichgewicht zwischen der Sinnlichkeit der alten Welt und dem Spiritualism

des Mittelalters. Ihre Aufgabe ist die Entwickelung des Staates und des Rechtszustandes. Dieses gelingt ihr aber nicht vollkommen, indem das Verständniß des Princips der neuern Geschichte noch nicht errungen ist und das Verhältniß zwischen Staat und Kirche nirgends noch das rechte ist. Jede dieser Perioden zeigt durch das, was ihr fehlt, auf die folgende hin. 4) Künftige Geschichte. Ihre Aufgabe ist das volle Verständniß des Christenthums, die Versöhnung zwischen demselben und der Spekulation und den Begriff der Kirche zu realisiren, die egoistische zu reformiren, die todte neu zu beleben, die unterdrückte frei zu machen, überhaupt die Kirche in das rechte Verhältniß zum Staat zu setzen, eine harmonische Entwickelung und das Gleichgewicht zwischen unserem der Erde und unserem Gott zugekehrten Leben herbeizuführen.

III. Christologie und Soteriologie.

Der Mensch war gefallen. Wo aber ein Fall ist, da ist auch eine Erlösung, denn Gott konnte seinen Zweck mit der Erschaffung endlicher Geister nicht aufgeben, ohne den ganzen Weltzweck aufzugeben, und Er, dessen absolute Liebe alles beseligen will, was irgend der Beseligung fähig ist, konnte unser gefallenes Geschlecht, darum weil es gefallen war, nicht aufgeben und seinem Schicksal überlassen. In dem göttlichen Rathschluß war vielmehr beschlossen, daß wo der Fall stattfände, da sollte auch die Erlösung denselben aufheben. Die Erlösung bestand aber darin, daß Gott es dem Gefallenen möglich machte, einmal zu erkennen, welche die wahre Richtung seines geistigen Lebens sei, dann aber, daß er es ihm möglich machte, dieser erkannten Richtung zu folgen. Diese beiden Momente, das Gott-erkennen und Gott-leben sollten einander durch ihre Wechselwirkung auf einander tragen, verstärken und die Menschheit in immer größeren Kreisen durchdringen, bis die gesammte Menschheit ihre falschen Ansichten von ihrer Beziehung zu der Gottheit und die abnorme Richtung des Falls ganz überwunden haben würde.

Die Erlösung war nothwendig und zwar zunächst als Bedingung der Gotterkenntniß. So lange der Mensch Gott lebte, trat diese bei ihm nicht besonders hervor, doch war der Fall keinesweges die Bedingung, unter welcher der Mensch Gott erkennen sollte, denn durch den Fall verlor er Gott, und Gott verlieren ist

ein schlechtes Mittel, um Gott zu erkennen. Auch konnte der Mensch ursprünglich Gott leben, ohne ein reflektirtes Wissen von ihm zu haben, grade so wie das Kind ohne Reflexion seinen Ältern lebt; war er aber einmal aus dem Leben in Gott herausgekommen, so war die Erkenntniß, was Gott und welche die Beziehung des Menschen zu Gott ist, und wie unselig ein Leben ist, dem Gott fehlt, die nächste Bedingung dafür, daß er in das Leben mit Gott wieder hineinkomme. Indem der Mensch aufhörte Gott zu leben, hatte er also Gott ganz verloren, denn bei seiner Abkehr von Gott hörte seine ohnehin noch unentwickelte Gotterkenntniß zugleich mit dem Aufhören seines Gott=lebens vollends auf. Wo also der Mensch einmal aufhört Gott zu leben, und Gott folglich aufhört ihm Gegenstand seines Lebens zu sein, da hört auch Gott auf Gegenstand der menschlichen Erkenntniß zu sein, und der Mensch kann nicht mehr Gott leben, weil er Gott nicht erkennt, noch Gott erkennen, weil er Gott nicht lebt. Aus diesem Cirkel kann der Mensch sich nicht heraushelfen, Gott muß es thun. Gott muß hier selbst die Initiative der Erlösung ergreifen, deren erstes Moment die Wiederherstellung der verlorengegangenen Gotterkenntniß war. Aus sich selbst lernte der Gefallene, wie unselig er sei; aber wie er selig werden sollte, nämlich dadurch daß er wieder Gott lebe, das mußte Gott erst ihm lehren. — Hieraus ist auch klar, wie der Fall der ersten Gefallenen eine Wirkung auf alle deren Nachgeborene ausüben mußte, ohne daß man nöthig hätte, ein sich immer weiter fortpflanzendes Miasma der Erbsünde anzunehmen. Der Mensch mußte verkehrt und böse werden, weil er Gott verloren hatte und Niemand da war, der ihm in das Verhältniß zu Gott wieder hätte hineinverhelfen können.

Das Wissen aber äußert an und für sich noch keinen Einfluß auf die Richtung unsers geistigen Lebens. Wenn der Mensch auch erkennt, wohin er streben soll, so ist er doch, wenn Gott nicht sein Leben ist, so abhängig von den äußeren Einflüssen, daß er dieser Erkenntniß nicht folgen kann, sondern umgekehrt macht der verkehrte Weltzustand um ihn her den Verkehrten noch verkehrter. Wird daher nur gelehrt, wohin er streben soll, so bleibt diese Lehre ohne allen Einfluß auf das Leben, wenn dabei keine aufregende und belebende Kraft von dem Lehrenden aus der Tiefe seines Geistes substantiell ausgeht und wenn der Lernende dadurch nicht angeregt wird, der Lehre energisch entgegenzukommen. Wo also das Leben des Gefallenen eine neue Richtung bekommen soll, da muß von einer überlegenen Persönlichkeit dynamisch auf ihn eingewirkt werden. Nur so entsteht die geistige Energie, womit wir der Er=

kenntniß, die auf uns einen Einfluß ausüben soll, entgegenkommen und die Lust und Kraft, jeder der bessern Erkenntniß widerstrebenden Lebensrichtung zu entsagen und der wahren zu folgen. Der Gefallene hatte sich von Gott abgekehrt und dadurch die Beziehung seines Lebens zu Gott eben so aufgehoben, wie unser Wohnort die seine zur Sonne dadurch aufhebt, daß er sich Abends von ihr abkehrt. Diese Abkehr mußte also aufgehoben werden und die Aufhebung derselben ist die Erlösung, die folglich darin besteht, daß der Gefallene von der Gewalt, die ihn zwingt nur sich selbst und dem Irdischen zu leben, befreit und daß es ihm möglich gemacht wird, Gott wieder zu leben. Eher aber, als er das Leben in Gott suchen konnte, mußte er es erkennen und einsehen, daß ihm nur in demselben wohl sein könne. Allein da die ursprüngliche Lebensgemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen durch den Fall aufgehoben war und der Mensch nicht mehr durch den Verkehr seines Herzens mit Gott Gottes inne werden konnte, so mußte ihm die Erkenntniß des Heils von außen kommen, seinem Bewußtsein gegenständlich werden und ihm von außen als Lehre vorgetragen werden.

Die also nothwendige Erlösung konnte aber nicht etwa durch ein vom Himmel herabgeworfenes Buch zu Stande gebracht werden, sondern sie mußte von einer jedenfalls außerordentlichen Persönlichkeit ausgehen. Wäre aber die Erlösung durch die Sendung eines besonders reich ausgestatteten Menschen möglich gewesen, so versteht sich von selbst, daß Gott, dessen es würdig ist die größten Zwecke durch die einfachsten Mittel auszuführen, zu dem außerordentlichen Mittel, selbst Mensch zu werden, nicht geschritten wäre. Sie war aber auf keinem andern Wege möglich. Das ganze Heil der Menschheit kann nur von Gott ausgehen, was auch Niemand, soweit es die Schöpfung und Heiligung betrifft, läugnet. Diese gehen vom Vater und dem heiligen Geist, wenn es einen solchen gibt, aus; sollte denn aber der Sohn in der göttlichen Ökonomie keine Bestimmung in Bezug auf den endlichen Geist haben? Ferner, konnte wohl Gott, die ewige Liebe, das Geschäft der Erlösung und Beseligung der Welt einem Andern, einem Menschen überlassen? konnte diese höchste Wohlthat von Jemand anderem als von Gott ausgehen? Gesetzt aber, Gott hätte es gethan — oder ist etwa die Erlösung einer Welt etwas, um was sich Gott eben so gut gar nicht hätte bekümmern können! — mußte denn nicht dieser menschliche Erlöser der Gegenstand göttlicher Verehrung und Anbetung des Menschengeschlechts werden, wie Christus es geworden ist? Dann aber wäre Gott die Veranlassung

zu der gräulichen Verkehrtheit, daß wir einen Mitgenossen menschlicher Schwachheit göttlich verehrten. Gesetzt indessen, Gott hätte einem Menschen diesen Eingriff in sein schönstes Majestätsrecht, die Welt selig zu machen, erlaubt, so konnte dieses jedenfalls nicht durch einen solchen geschehen, ohne daß Gott auf wunderbare Weise ihm mitgetheilt hätte, was er lehren sollte — ohne ein Wunder kommen wir hier auf keinen Fall aus — denn in der gefallenen Menschheit lag kein Element, woraus sich diese Erkenntniß Gottes und der Bestimmung des Menschen hätte entwickeln können. Die Akten liegen ja vor uns, die da zeigen, wie weit es der Mensch darin auf eigene Hand gebracht hat. Wenn aber auch ein Mensch, durch Inspiration dazu ausgerüstet, die Erhebung über das Irdische und die Rückkehr zu Gott gepredigt hätte, so hätten die Menschen, von Gott abgekehrt und ins Irdische versunken, wie sie waren, diese Lehre entweder nicht verstanden, oder wenn sie sie auch verstanden hätten, so hätte sie keinen Einfluß auf ihr Leben gehabt, oder wenn sie auch einen gehabt hätte, so wäre dieser doch nur vorübergehend gewesen. Alles in der Geschichte, was nicht aus Gott, ist vergänglich. Wie nachhaltig war denn die Wirkung, die ein Sokrates und Plato, die höchste Blüthe, zu der es die gefallene Welt gebracht hatte, der Menschheit gab? Dagegen haben allerdings der Budhaismus, der Bramanismus und der Islam lang gedauert, und dauern noch fort; allein einestheils kann die Erstarrung, in der sie ihre Bekenner halten, nicht die Bestimmung der Menschen sein, und anderentheils tragen sie die Elemente ihrer Auflösung sichtlich in sich, und nur die Isolirung derjenigen Völker, die sich zu diesen Religionen bekennen, ist Ursache, daß sie so lange bestanden und noch fortbestehen. Also nicht einmal als Lehre konnte die Erlösung von einem bloßen Menschen zu Stande gebracht werden. Allein sie ist mehr, sie hatte noch, wie wir gesehen haben, die Aufgabe, den Menschen von der Gewalt zu befreien, die ihn zwang, nur sich selbst und dem Irdischen zu leben, und es dahin zu bringen, daß er wieder Gott lebe. Dieses ist aber mehr, als vernünftigerweise von einem bloßen Menschen erwartet werden kann.

Diese Befreiung und Erhebung, mit einem Worte, diese Erlösung setzt also, außer der Lehre, noch eine geistig-dynamische Einwirkung auf die zu Erlösenden voraus. Zwar hätte schon eine überwiegend große, bloß menschliche Persönlichkeit durch ihre Begeisterung die Gemüther für die Wahrheit des Heils empfänglich machen und ihrem Leben einen höhern Schwung geben können; allein eine *solche* Wirkung wie die geistige Umschaffung einer

ganzen Welt von einem bloßen Menschen erwarten, wäre Thorheit und Unverstand. Mußte doch Mohammed, um seiner Lehre Eingang zu verschaffen, sie auf eine Lüge, auf die Verheißung des üppigsten sinnlichen Genusses im Jenseits gründen, und dadurch ein Element in sie hineinlegen, welches sie mit vernichten helfen wird. Auch sehen wir jetzt schon den Islam in einem Absterben von innen heraus begriffen, so daß er nur noch durch den Mangel eines geistigen und politischen Lebens sein hohles Dasein fristet.

Sollte also die Erlösung zu Stande kommen, so mußte Einer da sein, der nicht nur die Wahrheit hatte, in welcher der Menschheit Heil ist, sondern der auch, vermöge seiner geistig-dynamischen Einwirkung auf seine Umgebung, den Sinn der Menschen für seine Lehre empfänglich machte, der ein göttliches Leben in ihnen entzündete und es ihnen dadurch möglich machte, die göttliche Wahrheit zu erkennen und dessen Einwirkung endlich so nachhaltig war, daß sie nie mehr aufhören konnte. Diese Bedingungen konnte nur der Mensch gewordene Gott erfüllen. Erst der geistig-dynamische Einfluß einer göttlichen Persönlichkeit konnte also mächtig genug sein, um in dem Geiste eines von Gott abgekehrten und ins Irdische versunkenen Geschlechtes der Wahrheit des Heils eine Stätte zu bereiten, es zum Empfängniß derselben geschickt zu machen und ihm die Kraft zu geben, an ihr fest zu halten. Denn wenn vielleicht auch Gott, ohne Mensch zu werden, geistig-dynamisch auf die Menschen einwirken kann, so mußte doch Gott schon darum Mensch werden, um vor das Bewußtsein der Menschen treten, um zu ihnen reden zu können. Jene geistig-dynamische Einwirkung konnte nicht rechts und die Lehre des Heils links angeflogen kommen — es sei denn daß Gott Wunder auf Wunder häufen wollte, erst die Inspiration (ein Ding, das nie dem Denken durchsichtig werden wird) des Lehrers und dann die geistig-dynamische Einwirkung auf die Hörer, damit sie seiner Lehre entgegenkommen — sondern sie mußten Beide aus einem Punkt, also aus einer Persönlichkeit hervorgehen und die Kraft dieser Einwirkung mußte eine unendliche, ewige sein, die keinem endlichen Wesen gegeben werden konnte, ohne es zu Gott zu machen. Ein Gott außer Gott ist aber unmöglich, mithin mußte Gott Mensch werden und als solcher das Geschäft der Erlösung auf sich nehmen. Eine solche geistig-dynamische Einwirkung des erlösenden Gottes that aber der menschlichen Freiheit keine Gewalt an; denn vorerst befreite sie den Menschen umgekehrt von der Gewalt des Irdischen und der Versunkenheit in sich selbst, die ihn grade unfrei machte, und machte ihm ein Leben möglich, in welchem er erst wahrhaft frei

ist; dann war diese Wiederanknüpfung seines Seins an Gott keine magische, die hinter dem Rücken, seines Wissens und Willens, sondern nur in sofern stattfand, als der Mensch sie selbst wollte, indem er frei und in den Stand gesetzt wurde, das seiner Natur Angemessene zu wollen.

Die Menschwerdung ist ein Wunder, d. h. ein Abbrechen des bisherigen Laufes der Dinge, aber dieses Wunder, dessen Sphäre sich in Zeit und Raum so weit als die Einwirkung Christi erstreckte, ist, mit allem, was dazu gehört, nicht nur das *einzige* Wunder in der ganzen Geschichte, sondern auch kein willkürliches, vielmehr die nothwendige Folge des Falles, von dem sie in jeder Hinsicht genau das Gegentheil ist. Wäre der Mensch nicht gefallen, so hätte Gott nicht nöthig gehabt, dieses Wunder zu thun. Die Erlösung aber selbst war keine Umkehrung der natürlichen Ordnung: dieses war vielmehr der Fall, als Abweichung von dem göttlichen Rathschlusse, und die Erlösung war nur die Umkehrung der Umkehrung, die Zurückführung der Menschheit auf die rechte Bahn. Wo kein Fall ist, da ist auch keine Erlösung und folglich auch keine Menschwerdung; die Menschwerdung Gottes ist aber möglich. Denn zwar besteht ein ewiger Unterschied zwischen Gott und Mensch, der, daß Gott unendlich, der Mensch aber endlich ist, — weshalb auch, wenn man mit den Begriffen keine Gaukelei treiben will, hier von keiner Identität die Rede sein kann, denn Identität ist Einerleiheit und diese schließt allen Unterschied aus; — zugleich aber eine *Wesenseinheit* zwischen Gott und Mensch. Demzufolge ist der Geist in beiden Eines Wesens und der Mensch Geist aus Gottes Geiste, ein Niedersteigen Gottes in die Endlichkeit. Das Analogon von Geist im Thiere aber ist ein Heraufsteigen der Natur. Daher konnte Gottes Sohn zwar Mensch, nicht aber Thier oder Pflanze werden. Der *ursprüngliche* Unterschied zwischen dem Geiste Gottes und dem des Menschen ist also lediglich ein quantitativer, der, daß Gott unendlich, der Mensch endlich ist, oder der zwischen *Allem* und *Etwas*, zwischen *zumal* und *nacheinander* besteht. Den abgeleiteten Unterschied aber zwischen Gott und Mensch bildet der Selbstbestand Gottes und die Abhängigkeit des Menschen von Gott.

Der ewige Sohn Gottes, der, wenn er auch nie nöthig gehabt hätte Mensch zu werden, da war, wurde also Mensch, wie die Offenbarung lehrt, weil die Erlösung, wie wir gesehen haben, nur unter dieser Bedingung möglich war. In dem Sohne aber und nicht im Vater, oder im heiligen Geist, wurde Gott Mensch. Schon die Harmonie der Hauptmomente der göttlichen Ökonomie, der

Schöpfung, Erlösung und Heiligung fordert es. Zudem ist der Sohn der Welt endlicher Geister mehr homogen als der Vater und der heilige Geist; denn der Sohn ist der Gegenstand der Liebe des Vaters und diese ist es auch. Es lag also am nächsten, daß die Menschwerdung derjenigen Erscheinungsweise der Gottheit zufiel, in welcher diese Homogenität herrschte. Daß aber Gottes Sohn in jenem Jesus von Nazareth Mensch geworden ist, lehrt der Erfolg und zwar besser als alle alttestamentlichen Weissagungen es je lehren können, weßhalb sie auch bei uns das Gewicht nicht haben können, das sie damals hatten, wo der Erfolg noch nicht für die Erlösung der Menschheit durch Christus zeugte. Uns aber ist es Thatsache, daß wir durch Ihn, und nur durch Ihn Gott erkennen, Gott leben und in Gott selig sein können. Daß aber die nachgewiesenermaßen nothwendige Erlösung durch den Sohn Gottes in Christus wirklich geworden ist, dafür gibt es keinen anderen Beweis, als diesen Erfolg, der hier als ein Gottesurtheil erscheint. Es kann auch nicht anders sein, denn so wie wir die Erfahrung fragen müssen, wenn wir wissen wollen, ob es einen Fall gegeben, so können wir auch nur durch die Erfahrung lernen, ob die Erlösung durch Christus wirklich zu Stande gekommen sei, d. h. ob die Menschheit durch ihn Gott erkannt und wieder angefangen habe Gott zu leben, und ob durch beides eine neue Weltordnung gegründet sei, in welcher wenigstens ein schwacher Anfang dazu gemacht worden ist, den Willen Gottes in der Geschichte zu verwirklichen. Zwar ist das Christenthum bisjetzt der Menschheit noch das Allerwenigste von dem geworden, was es ihr werden kann und soll, aber das muß schon aus diesen schwachen Anfängen sich ergeben, daß das Heil der Menschheit nur von ihm ausgehen kann und wird.

So weit gelangt, haben wir auch folgende Fragen zu beantworten: einmal, ob nicht am Ende eine Erlösung ohne einen menschgewordenen göttlichen Erlöser möglich, dann, warum die Erlösung nicht unmittelbar nach dem Fall eingetreten, endlich, ob die Erlösung unseres Geschlechts ein in der Geisterwelt isolirtes Faktum sei?

Bei der Beantwortung der ersten dieser Fragen haben wir uns zu erinnern, daß der Geist des Gefallenen Geist aus Gottes Geiste ist, und daß er daher, auch unbewußt, einen Zug zu Gott fühlt. Die Richtung auf Gott zu ist ihm also eingeboren und hat er diese verlassen, so quält und peinigt es ihn, bis er wieder zu Gott umkehrt. Daher muß ihm in dem Grade, als er „in seinem dunklen Drange" nach Gott tappt und sich Gott zuwendet, endlich

die Erkenntniß Gottes, die Erkenntniß der Wahrheit seines Heils aufgehen und diese Erkenntniß dessen, was er sein soll, so klar einleuchten, daß er nicht mehr umhin kann, dieses Soll an sich zu verwirklichen. Gebt mir also nur eine hinreichende Zahl von Jahrtausenden und ich führe euch, auch ohne die Erlösung durch den menschgewordenen Gott, den gefallenen Geist wieder Gott zu. Aber Gott ist unser Vater, ist die Liebe, und dieser längste Weg der Rückkehr zu ihm mit seinem viele Jahrtausende langen Tappen im Dunkeln, wo der Gefallene sich gar nicht „des rechten Weges wohl bewußt ist" und mit der Unseligkeit dieses Tappens muß dem Vaterherzen Gottes, hat er sonst wirklich ein Vaterherz gegen uns, unerträglich sein. Er will daher den Geist aus seinem Geiste auf dem kürzesten Wege, auf einem so kurzen als irgend mit der Freiheit verträglich ist, wieder selig haben und ihm so viel Leiden in der Zeit der Irre als möglich ersparen. Die Erlösung durch Christus ist also der von der ewigen Liebe eingeschlagene kürzeste Weg der Erlösung. Beweist mir aber, daß es eine leere Phrase ist, daß Gott die Liebe ist, und ich will gern zugeben, daß die Lehre von der Erlösung durch Christus Lug und Fabel sei.

Nicht unmittelbar aber nach dem Falle, d. h. nach dem Zeitpunkte, wo die Abkehr des Menschen von Gott eine allgemeine geworden, konnte die Erlösung eintreten, sondern erst nachdem das von Gott abgewandte Leben alle seine Phasen durchgemacht hatte und die Menschen aus eigener Erfahrung kennen gelernt hatten, was das heiße: ohne Gott zu leben. Wäre der Erlöser unmittelbar nach dem Fall erschienen, so hätte sein erlösendes Wirken bei dem noch kindischen Geschlechte wenig Eingang gefunden und die Spuren dieses Wirkens wären bald verschwunden; daher hätte mit dem, wie auch jetzt, sich unzähligemal wiederholenden Fall die Erlösung sich auch unzähligemal wiederholen müssen. Fallen konnte auch der kindische Mensch, erlöst werden aber erst der in einer, wenn auch verkehrten, Entwickelung Fortgeschrittene. Dieser Fortschritt mußte so weit gediehen sein, daß er fähig war sich die Erlösung anzueignen. Von einer verkehrten Richtung zurückkehren setzt schon eine entwickelte Freiheit voraus. Zudem ist die Erlösung Vernichtung des Bösen. Das Böse wird aber dadurch vernichtet, daß es sich in sich selbst vollendet. Dieses geschieht, indem es sich immer mehr von dem ihm beigegebenen positiven Faktor scheidet, indem es ein rein Böses wird. Gott mußte also das Böse sich in sich selbst vollenden und sich dadurch selbst zerstören lassen und erst nachdem also seine Macht gebrochen war, konnte das rettende Princip in die Geschichte eintreten.

Der Fall ist kein Faktum, welches nur ein allereinzigesmal und zwar auf dieser Erde stattgefunden hätte, sondern welches auf andern Welten, wenn auch nicht nothwendig überall, sich wiederholt; eine Wahrheit, welche die christliche Lehre auch in dem Satze, daß einige Engel gefallen sind, geahnet hat. Wo aber ein Fall ist, da ist auch, sobald Gott die Liebe ist, eine Erlösung, und wo Erlösung nöthig ist, da kann sie nur durch den Einen ewigen Sohn Gottes geschehen, — vom Positiven dürfen wir positiv reden — der in der Fülle der Zeiten in irgend einem Individuum Mensch wird, wie er es bei uns in Jesus von Nazareth wurde. Nur der Fall ist etwas Willkürliches, Zufälliges, weil Negatives, wo aber dieses Zufällige wirklich geworden ist, da folgt die Erlösung, und zwar, durch Wiederherstellung der Gotterkenntniß und Zurückführung des Lebens auf Gott, durch den Einen menschgewordenen Sohn Gottes mit göttlicher Nothwendigkeit, ohne daß eine andere Erlösungsweise möglich wäre. Der Beweis dafür aber wäre eine Rekapitulation des über die Erlösung unseres Geschlechts Gesagten. — Eben so ist der ewige Sohn Gottes in jedem Leben der Erlöser der Gefallenen. Alle diejenigen also, deren Erlöser der Sohn hier nicht werden konnte, indem sie vor seiner Ankunft lebten, oder an die sein Evangelium nicht gelangte, und endlich alle diejenigen, die hienieden Christus nur dem Namen nach kennen lernten, ohne daß er in ihnen eine Gestalt gewonnen hätte, deren Erlöser muß er — mittelbar durch diejenigen, die es hier am weitesten in dem ihnen durch ihn möglich gewordenen Leben in Gott brachten oder unmittelbar, wie, das kümmert uns weiter nichts, — in jenem Leben werden. Denn daß sie erlöst werden müssen, fordert die göttliche Liebe und die Nothwendigkeit, daß Gott werde Alles in Allem; sollen sie aber erlöst werden, so gibt schon die spekulative Auffassung unserer Erlösung an die Hand, daß diese ebenso wenig als bei uns ohne Gott, näher, durch den Sohn möglich ist.

Die Menschwerdung des Sohnes Gottes war das Endlichwerden des unendlichen Gottes. Nur durch eine ungeschickte Auffassung könnte es den Anschein gewinnen, als hätte sich bei der Menschwerdung die Eine Gottheit gespalten. Denn wie der Vater und der Sohn Eins sind, so ist der Vater und der menschgewordene Sohn es auch. Wir haben uns hier die eine Gottheit unter dem Bilde eines unendlichen Kegels zu denken, dessen der Erde zugekehrte Spitze Christus war. Wenn aber die Nothwendigkeit ein nothwendiges Attribut der Gottheit, so wie die Endlichkeit der Menschheit ist, so erscheint es als ein Widerspruch, daß Gott, der

Mensch, also endlich geworden, noch Gott sein könne. Dieser Widerspruch läßt sich nur dadurch lösen, daß wir annehmen — was wir auch nicht umhin können anzunehmen — daß die Beschränkung der Endlichkeit für Christus keine absolute, nicht aufzuhebende war. Diese Beschränkung der Endlichkeit existirte aber überhaupt nur für sein Wissen und Handeln, nicht aber für sein Wollen und Gott-leben. Er konnte also wissend und handelnd diese Beschränkung jederzeit aufheben, die daher nicht anders für ihn existirte, als in sofern er sie bestehen ließ. Er ließ sie aber so weit bestehen, als sie mit der Erfüllung seiner Mission als Erlöser irgend zusammen bestehen konnte. Allein ob es gleich für ihn als Gott lebend und wollend keine Schranken der Endlichkeit gab, und ob er sie gleich, wo sie für ihn bestanden, momentan aufheben konnte, so war er doch auch endlich, d. h. wahrer Mensch, indem das Unendliche eben so gut zum Endlichen wird, wenn es weniger, als wenn es mehr beschränkt wird.

Die Entwickelung Christi war eine rein menschliche, fortschreitende, aber eine mehr innere als geschichtliche. Das Bewußtsein seiner göttlichen Natur entwickelte sich in ihm nur allmälig. Schon früh, schon in seinem zwölften Lebensjahre ahnt er seine Gottheit und diese Ahnung entwickelt sich immer mehr zu einem Wissen. Daß er — was sonst völlig zwecklos gewesen wäre — sich taufen ließ, war eine Frage, die er an den Vater stellte, ob diese seine Ahnung gegründet sei oder nicht, und die, gleichviel wie gegebene Erklärung: Dieß ist mein lieber Sohn! war die Antwort auf diese Frage. Von da an war er auch im bewußten Besitze seines göttlichen Vermögens, die Beschränkung der Endlichkeit, sobald er es wollte und nöthig hatte, aufzuheben. Dieses Vermögen kam ihm aber nicht erst in dem Augenblicke, wo er sich dessen bewußt wurde, sondern es war schon, wenn auch seiner unbewußt und unentwickelt in ihm da, wenigstens in Beziehung auf das Wissen. Wo also sein jugendlicher Geist sich zu Gott erhob, da ließen, seiner unbewußt, die Bande der Endlichkeit nach und vermittelten für ihn die Möglichkeit, das Verhältniß des Menschen zu Gott und des Vaters Rathschluß wegen der Seligkeit seiner Menschen tiefer, als dieses in seiner geschichtlichen Entwickelung lag, zu erschauen. Als Gott lebend hatte aber Christus nicht erst nöthig die Gränzen der Endlichkeit zu überschreiten. Schon wir bloßen Menschen leben Gott und vermögen uns bis zu einem gewissen Grade über die Schranken der Endlichkeit zum Leben in Gott und zum Verständniß des Wie der Dinge zu erheben, wie wir dieß an den Meistern des Denkens und an Denjenigen finden,

die es in der Kunst der Kontemplation und des Betens zur Meisterschaft gebracht haben. Gewöhnlich aber besteht ein Mißverhältniß zwischen der Kraft unseres Gott zustrebenden Willens und der Kraft der Endlichkeit, die uns in unser enges Selbst und in die Welt zurück- und herabzieht; dieses Mißverhältniß war bei Christus, schon als dem nicht Gefallenen, um so mehr aber als dem Sohne Gottes, nicht da. Sein Gott-leben war ein absolutes.

Bei der Wesenseinheit des göttlichen und menschlichen Geistes fällt die Frage nach der Einheit oder Doppelheit der Naturen und des Willens in Christus als eine ganz unstatthafte hinweg. Sie setzt nämlich eine Verschiedenheit der göttlichen und der menschlichen Geistesnatur und folglich des göttlichen und menschlichen Willens voraus, und erst unter dieser Voraussetzung kann die Frage entstehen, ob die beiden Naturen und Willen in Christus jede in ihrer Eigenthümlichkeit neben einander fortbestehen oder in einander übergehen, oder doch einander durchdringen. Ist aber eine Wesenseinheit da, so kann von einer numerären Einheit eben so wenig als von einer Doppelheit die Rede sein, und dann sind da keine ursprüngliche Zwei, die als solche neben einander fortbestehen, oder einander durchdringen und in einander verschmelzen.

Christus war der Urmensch, d. h. was der Mensch seiner Idee nach ist, nicht aber das, was der Mensch durch eine verkehrte Entwickelung aus sich gemacht hat. Als solcher hat Christus nichts mit dem Fall zu schaffen, denn während in der Menschheit das Leben in Gott aufgehört hatte und die Rückkehr zu demselben ihr mit der verlorengegangenen Gotterkenntniß unmöglich geworden war, und während die in der Welt herrschende Verkehrtheit ihren Geist immer mehr von Gott abgezogen hatte, hatte Christus durch sein niemals unterbrochenes Gott-leben die Gotterkenntniß des Urmenschen, und war für ihn nichts da, was seinen Geist von Gott hätte abziehen und dem Irdischen zukehren können. Christus war unsündlich, d. h. es war ihm zwar als Menschen immer möglich zu sündigen, wie auch seine Selbstbekenntnisse in der Versuchungsgeschichte beweisen. Die Versuchung konnte ihm als wahrem Menschen nicht erlassen werden: allein diese Möglichkeit der Sünde konnte bei seiner Gottheit und ununterbrochenen Gottesgemeinschaft bei ihm nie zur Wirklichkeit werden. Die Sünde konnte es bei ihm nicht weiter als zur bloßen Möglichkeit bringen, indem sie als ein: Sollte ich nicht? vor seinen Geist trat. Schon Christus der Urmensch konnte es, als nicht gefallen, nicht zu einer wirklichen Sünde bringen, Christus der Gottessohn aber noch weniger, indem er mehr als der bloße Urmensch, der obgleich

in den Banden der Endlichkeit wählende Gott war, und diese seine göttliche Natur bei ihm die wirkliche Sünde unmöglich machte. Sie konnte aber bei ihm nie wirklich werden, weil er immer in der Gemeinschaft des Vaters blieb, wo keine Sünde möglich ist. Ist doch auch für den endlichen Geist keine Nothwendigkeit vorhanden, daß er aus der Gottgemeinschaft herauskomme. Wir Menschen sündigen, weil wir sündigen wollen, und dieses Sündigenwollen ist durch die Abkehr unseres Geistes von Gott bedingt, die bei Christus weder möglich war, noch je zur Wirklichkeit wurde. Schon als der Urmensch war Christus von der Sünde unabhängig, potuit non peccare; als Gott aber, der, auch als Menschgewordener, immer in der Gemeinschaft des Vaters blieb, konnte es mit ihm nicht nur nicht zu einer wirklichen Sünde, sondern nicht einmal zu einem wirklichen Sündigenwollen kommen, non potuit peccare.

So wie Christus wissend die Schranken der Endlichkeit da aufhob, wo er den Rathschluß des Vaters und die Beziehung des Menschen zu Gott erschaute, so hob er auch handelnd sie da auf, wo er, dem Triebe seines liebenden Herzens folgend, auf eine wunderbare Weise Hungrige speiste, Kranke heilte und Todte auferweckte. Die Möglichkeit, diese Wunder zu verrichten, liegt in der Gottheit Christi, und das Bedürfniß, Wunder zu thun, darin, daß er Mensch, also endlich geworden war. Bei Gott als solchem ist kein Bedürfniß, die Gesetze, die er einmal der Natur gegeben, aufzuheben; beim Menschgewordenen aber machte sich dieses Bedürfniß geltend. Der Menschgewordene fühlte zu menschlich, als daß er die Menschen hätte leiden sehen können, ohne ihnen sogleich zu Hülfe zn eilen, und war er zugleich wahrer Gott, so war es unmöglich, daß ihm nicht die Natur sollte unterthan gewesen sein. Entscheidende Wunder aber, als sich von der Zinne des Tempels herabstürzen, um der Menge bei seinem ersten Auftreten zu imponiren, oder vom Kreuze herabsteigen, verrichtete er, bis auf ein einziges unvermeidliches, wovon später, nicht, sondern erklärte sie für ein Gottversuchenwollen. Vielmehr tragen seine Wunder alle den Charakter des Außerwesentlichen, und waren nur gleichsam die Scheidemünze seiner Menschenliebe, so wie es dem Barmherzigen Bedürfniß ist, dem Bettler sein Almosen zu geben, um der augenblicklichen Noth desselben zu Hülfe zu kommen. So speiste er Diejenigen, die doch wieder hungrig wurden, heilte, die doch wieder krank werden konnten, und erweckte, die doch einmal wieder sterben mußten. Daß aber Christus sich großer entscheidender Wunder enthielt, hängt mit der Niedrigkeit seines Auftretens

genau zusammen. War er wirklich Gottes Sohn, so wäre es ihm ein Geringes gewesen, in einem so majestätischen Glanze aufzutreten, daß alle Völker der Erde und alle Herrscher der Völker anbetend zu seinen Füßen gelegen und daß sie also seine Lehre ohne Widerspruch angenommen hätten. Eben so hätte Christus durch einzelne entscheidende Wunder ungleich mehr als er that, imponiren können. Dann wäre aber die Hauptsache, nämlich die Einsicht, daß Gott leben unser wahres und das allein selige Leben ist, und das Ergreifen dieses Lebens ganz verfehlt worden. Denn die Wahrheit hat keinen schlimmern Feind als die Auctorität, und wäre auch diese eine göttliche; jede Auctorität, jedes Berufen auf das αὐτὸς ἔφα, macht, daß wir uns zu der Wahrheit, sie möge nun eine mathematische, philosophische oder religiöse sein, nur äußerlich bekennen, ohne daß sie uns zu wirklicher Überzeugung wird. Dazu wird sie uns erst dann, wenn sie zu einer von uns selbst eingesehenen wird, und dazu wird sie wieder erst dann, wenn wir sie frei annehmen. Sie soll in unser Innerstes dringen und erst von da aus kann sie unserem Leben die ihr angemessene Richtung geben. In unser Innerstes dringt aber die Wahrheit nur dann, wenn wir ihr mit der höchsten Energie unseres Denkens entgegenkommen. Auf Auctorität annehmen, glauben, ist aber grade das Gegentheil von dieser Energie. Dem widerspricht nicht die im N. T. so oft und so nachdrücklich an uns gestellte Forderung, daß wir in dem Sinne glauben sollen, daß wir die Wahrheit, ehe wir sie einsehen, nicht abweisen, sondern für möglich halten und also auf sie eingehen sollen. Der Glaube ist nur etwas Vorläufiges.

Jene außerwesentlichen Wunder waren aber auch der einzige Gebrauch, den Christus handelnd von seiner Gottheit machte. Vielmehr mußte er die Erlösung lediglich mit menschlichen Kräften vollbringen, ohne dabei seine Gottheit zur Hülfe zu rufen. Denn sobald er das gethan und durch göttliche Kraft Schmerzen und Tod von sich abgewiesen hätte, so wäre Christus uns nicht nur kein Vorbild mehr, sondern der ganze moralische Werth seiner Erlösungsthätigkeit wäre dadurch vernichtet. Dadurch aber, daß er mit menschlichen Kräften wirkte, zeigte er, was ein bloßer Mensch, sobald er sich an Gott hält, im Kampfe des Lebens vermag, und dadurch wurde er darin, so wie in der gänzlichen Richtung des Seins auf Gott unser ewiges Vorbild. (Daher auch sein verzweifelnder Ruf am Kreuze: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen! Andere haben Härteres männlich ertragen, und sicher war Christus mannstark genug, um sich nicht von dem physischen Schmerze diesen Angstruf abpressen zu lassen. Wir

können daher denselben nicht begreifen, wenn wir nicht annehmen, es habe hier einen geistigen Kampf gegolten und Christus sei hier einen Augenblick lang im Begriff, seine Gottheit zu Hülfe zu rufen, um die Schmerzensqual zu endigen und vom Kreuze herabzusteigen, und er habe sich einen Augenblick lang zu schwach gefühlt, um dieser verhängnißvollen Versuchung zu widerstehen.)

Seinem Wirken nach ist Christus als der Lehrer der Wahrheit die Ursache des Heils und als dynamisch einwirkend zu betrachten. In ersterer Hinsicht besaß Christus die Wahrheit des Heils, wenn nicht schon mittels seiner, durch keinen Antheil an dem Fall nicht aufgehobenen Gottesgemeinschaft, so doch dadurch, daß er die Beschränkung der Endlichkeit, die das menschliche Wissen trübt und beengt, aufheben konnte. So wie aber bei seinem Auftreten nur ein Minimum des Göttlichen zum Vorschein kommen durfte, ebenso durfte seine Lehre nur ein Minimum der Wahrheit des Heils enthalten, nur so viel nämlich, als unumgänglich nöthig, als fürs erste nöthig war, um der Menschheit die neue Richtung zu geben, welche sie nun nehmen sollte. Das Wissen ist nie Selbstzweck, nur Mittel zum Zwecke, und nicht zu Denkern, die Gott möglichst allseitig erkennen sollten, sondern zu Gläubigen, Frommen, die aufs Innigste Gott leben und dadurch selig werden sollten, hatte er die Menschen umzuschaffen. Dieses Minimum war ein Ferment, welches den menschlichen Geist durchdringen und dadurch seinen eigenen Inhalt aus sich selbst vermehren sollte, wie dieses aus der Theorie der Offenbarung noch anschaulicher werden wird.

Die Lehre Christi hätte aber, wie wir gesehen haben, zu dem Geiste des Gefallenen keinen Eingang gefunden, hätte nicht seine geistig-dynamische Einwirkung auf denselben ihr den Boden bereitet. Diese Einwirkung auf den menschlichen Geist, diese belebende Kraft, diese Richtung auf Gott zu, die Christus seiner Umgebung mittheilte, diese Kraft, welche von ihm ausging, ist das in der Gemeine der Gläubigen der verschiedenen christlichen Kirchen seit der Menschwerdung ununterbrochen bald schwächer, bald stärker sich fortpflanzende göttliche Leben, der Christus, der alle Tage bis an der Welt Ende bei uns bleibt. Es ist eine Tradition, so wie das Niedersteigen Gottes in die Endlichkeit und sein Ausstrahlen in endliche Geister auch eine ist. Jene aber ist eine Tradition nicht des Wissens, sondern des Lebens, eine Mittheilung aus Geist in Geist, die, weil sie aus Gott ist, eine unvergängliche ist, die wir uns aber nicht als eine physisch, wie eine Ansteckung und etwa durch Händeauflegung (so ehrwürdig auch diese christliche Sitte bleibt,) fortzupflanzende zu denken haben.

Erst durch dieses göttliche Leben hat die christliche Kirche, wie aus dem Wechselverhältniß zwischen dem Erkennen und dem Leben ohne Weiteres hervorgeht, die göttliche Wahrheit, und die Ungetrübtheit und Intensivität desselben ist die einzige Bürgschaft für den Besitz der göttlichen Wahrheit. Würde es aber einmal unterbrochen werden können, etwa dadurch daß alle wahrhaft Gläubigen von der Erde mit einem Male hinweggeräumt würden, so würde, auch wenn uns die Offenbarung bliebe, mit dem Erlöschen des göttlichen Lebens die wahre Gotterkenntniß wieder von der Erde verschwinden. Grade aus demselben Grunde würde die Offenbarung allein ohne den persönlich-geistigen Einfluß des Lehrers und ohne die Mittheilung dessen, was er empfangen hat, nicht hinreichen, dem Nichtchristen die wahre Gotterkenntniß zu geben, und noch weniger könnte ohne die Vermittelung persönlicher Überlieferung das Gottleben an sie kommen.

Sehen wir zuletzt auf die historischen Momente in der Erscheinung des Gottessohnes, so ist es, was zuerst seine Geburt betrifft, von selbst klar, daß, war einmal Christus wirklich der menschgewordene Sohn Gottes — darauf kommt es hier überall an — er sich selbst unter dem Herzen der Jungfrau einen menschlichen Leib bereiten konnte, und daß also ein menschlicher Vater gar keine nothwendige Bedingung seiner Menschwerdung war. Das Hinzukommen eines irdischen Erzeugers macht die Auffassung der Sache noch verwickelter, wenn nicht ganz unmöglich, und es bleibt immer etwas Verletzendes und Unerträgliches, den Sohn Gottes durch einen Akt, welcher der Thierheit eben so viel als der Menschheit angehört, ins Erdenleben eingeführt zu sehen. Dieses ist wenigstens ästhetisch anstößig, und das ästhetisch Anstößige ist auch spekulativ anstößig. Die Wahrheit ist Eine. — Ebenso hängt die Auferstehung Christi damit, daß er Gottes Sohn war, innigst zusammen, und wenn er das war, so ist nichts Auffallendes darin, daß der menschgewordene Sohn Gottes die Verbindung mit seinem Leibe, die der Tod aufgehoben hatte, wiederherstellte. Diese Wiederbelebung desselben war das einzige entscheidende Wunder, welches Christus je that, und zwar darum that, weil es schlechterdings nothwendig war. Ein todter, ein todtgebliebener und verwester Erlöser ist keiner, und konnte den Eindruck nicht zurücklassen, der da nöthig war, wenn seine Absicht mit der Menschheit erreicht werden sollte.

Eben so auch seine Himmelfahrt. Es ist eine klar eingesehene Ungereimtheit, daß Christus dadurch, daß er sich vertikal von der Erde in die Lüfte erhob, zu seinem ewigen Ursprung zurückkehren

konnte. Dabei hat man außerdem immer das Recht zu fragen, was denn aus Christi menschlichem Leibe geworden sei, der auch nach der Auferstehung ein materiell menschlicher blieb, der noch wenige Stunden vorher der Speise bedürftig war, jetzt aber keine Bestimmung mehr hatte, und der nun als die Schranke der Endlichkeit abgelegt werden mußte, ehe der Menschgewordene in die Einheit der Gottheit zurückkehren konnte. So wie die Menschwerdung überhaupt, als das Mittel zum Zwecke der Erlösung, nur eine transitorisch nothwendige war, die da aufhören mußte, sobald der Zweck erreicht war, so war auch der menschliche Leib nur das Mittel der Menschwerdung, und mit der Vollendung der Erlösung hatte derselbe keinen Zweck mehr. Doch nur jene rohe Auffassungsweise, nicht die Himmelfahrt selbst ist ungereimt. Der Sohn Gottes hatte die Erlösung, soweit dazu ein menschlich leibliches Dasein nöthig war, vollendet, und durch seine Auferstehung die Zuversicht, daß er dieses sei, fest begründet. Seine Mission war in soweit erfüllt. Wie sollte denn dieses jetzt nothwendig gewordene Scheiden vom Leibe vor sich gehen, wie sollte die hindernde Schranke beseitigt werden? Sollte etwa Christus, ohne auf Erden mehr etwas zu thun zu haben, ja obgleich seine leibliche Gegenwart, wie wir gesehen haben, der Wiedergeburt seiner Lehre in den Gemüthern der Seinen im Wege stand, fortfahren, auf der Erde zu verweilen, bis sein irdischer Leib dem Alter erlegen wäre und er durch einen zweiten Tod von ihm befreit würde? Wir brauchen das Widersinnige, das darin liegt, nicht zu entwickeln. Christus mußte scheiden und sich den Blicken der Seinen entziehen, und diese mußten selbständig an das große Werk gehen, das, die den Menschen durch Christus gebrachte Möglichkeit einer Erlösung zu verwirklichen. Es war, wie er selbst erklärte, gut, daß er ging. Wir müssen also annehmen, daß Christus, nachdem er von der Erde scheiden und den Leib ablegen mußte, diesen in der Wolke, von der er sich über die Erde erheben ließ, in seine Elemente auseinandergehen ließ und sich auf diese Weise von den nunmehr nicht mehr nöthigen Schranken der Endlichkeit befreite.

Aus dem Gesichtspunkte dieser Ansicht von der Himmelfahrt lassen sich vielleicht auch zwei bis jetzt unerklärte und unerklärliche Wunder des N. T. erklären, nämlich das Pfingstwunder und die Berufung des Paulus. Die übrigen Wunder Christi, die einzigen, die es überhaupt gibt, — denn auch die wunderbaren Heilungen durch Händeauflegung in der ersten christlichen Kirche gingen doch mittelbar auch von Christus aus — haben ihre Denkbarkeit

erhalten, diese aber scheinen jedem Versuche, sie denkbar zu machen, zu widerstehen. Und sie wegläugnen wollen wäre eben so mißlich, als sie zu ignoriren oder sie, mitten auf einem Gebiete, wo Alles denkbar ist, als etwas für das Denken Undurchsichtiges stehen zu lassen. Der nächste Zweck Christi mit seiner Himmelfahrt war der, sich auf eine Weise, die seiner Sache nicht hinderlich wäre, den Augen der Menschen zu entziehen. Wir müssen daher annehmen, daß Christus, nach der Ablegung des materiellen Leibes noch eine Zeitlang auf dem Schauplatze seines bisherigen Wirkens weilte, zumal wenn es sich nachweisen läßt, daß er hienieden noch ein doppeltes Geschäft auszurichten hatte, welches er aber, um nicht seiner Sache überhaupt durch eine leibliche Gegenwart hinderlich zu sein, nur unleiblich ausrichten konnte. Rufen wir uns zurück, was wir oben von der Seele, als dem Medium zwischen Leib und Geist, gesagt haben. Die Seele dient unstreitig dem Geiste nach Ablegung des materiellen Leibes als Hülle und — wo es nöthig ist, was aber wahrscheinlich einzig und allein mit Christus der Fall war — als Mittel, um auf die Außenwelt einzuwirken. Nun ging aber mit den Jüngern Christi durch das Pfingstwunder eine merkwürdige Veränderung vor. Diese bestand in der plötzlichen Kräftigung und Steigerung ihrer Geistessubstanz, darin daß ihr Geist mit einem Mal fähig gemacht wurde, ein fruchtbarer Boden der großen Wahrheiten zu werden, welche die Lehre Christi ihnen aufgeschlossen hatte, und daß eine thatkräftige Begeisterung sie erfüllte, diese Wahrheiten zu verbreiten. Von Wem sollte aber diese Einwirkung ausgehen, wenn nicht von Christus, der in jener Hülle noch unsichtbar auf Erden weilte? Er muß es also gewesen sein, der durch die Kraft, die von ihm ausging, dieses, und zwar in dem Pfingstwunder, bewirkte. Hiernach ließen sich jene unläugbar wunderbaren Erscheinungen in der ersten Christenheit, die s. g. Mittheilung des heiligen Geistes und die Heilungen durch die Handauflegung der Gläubigen, erklären. Dieses war eine Kraft, die von dem noch persönlich, obgleich unsichtbar, eine Zeitlang auf Erden verweilenden Christus ausging. — Eben so endlich die Berufung des Paulus. Dieser erzählt selbst und es wird von ihm erzählt, er habe Christus gesehen, gehört, gesprochen, ja er habe von ihm Belehrung und Vorschriften empfangen. Dieses Alles in ein innerliches Faktum, in eine Vision verwandeln wollen, scheint mehr als bedenklich. Mußte nicht diese Erscheinung auch an Christus ihren Grund haben, der in jener Hülle, der Seele, gegenwärtig war, und persönlich dem Saulus erschien und zu ihm redete, und der seine erlösende Wirksamkeit damit be-

schloß, daß er seiner Lehre einen Verkündiger gab, der für ihre Verbreitung mehr wirkte, als alle seine übrigen Jünger zusammengenommen? Jetzt erst, nachdem Alles, was geschehen sollte, geschehen war, sank dem Menschgewordenen die letzte Schranke der Endlichkeit und er kehrte wieder in die Einheit der Gottheit zurück. Das Fleisch ward Wort!

Aus dem Obigen ergibt sich ohne Weiteres von selbst das Wesen der den Menschen durch Christus gebrachten Erlösung. Indessen muß dieselbe noch einmal mit Beziehung auf die herrschende Ansicht von ihr entwickelt werden, und diese Entwickelung hat zuerst die Analyse der hieher gehörigen Begriffe, sodann die Widersprüche der herrschenden Ansicht von der Erlösung gegen die Spekulation und endlich das Verhältniß derselben zur Offenbarung aufzuweisen.

Der Begriff der Persönlichkeit ist von dem der Sittlichkeit nicht zu trennen. Nur wer Person ist, kann sittlich handeln, wo sittliches Handeln ist, da ist auch eine Persönlichkeit, und wo eine Persönlichkeit ist, da wird auch Sittlichkeit gefordert und wird die Handlung zugerechnet. Die Persönlichkeit ist daher das Bedürfniß des Geistes als erscheinend, handelnd, mit seinem Wesen übereinzustimmen. Dazu gehört also zuerst ein Wissen, daß ich Ich bin, was dieses Ich seiner Idee nach ist (Vernunft, Gewissen), und die Erfahrung, daß ich als endlicher Geist im Handeln gewöhnlich hinter dieser Idee zurückbleibe. Zweitens gehört dazu das Gefühl von dem Bedürfnisse dieser Übereinstimmung, und daß ich sie will (Sittlichkeit); drittens aber die Fähigkeit, dieselbe erhalten und nöthigenfalls wiederherstellen zu können (Freiheit). Wo daher Geist ist, da ist also auch Persönlichkeit. Die Pflanze ist keine Persönlichkeit, weil da kein Wissen ist, das Thier auch nicht, weil es lediglich ein Werk der Natur ist und daher kein Bewußtsein der ihm zu Grunde liegenden Idee hat, und weil es nicht frei ist und es daher nicht seine Sache, sondern die Sache seiner Natur ist, seine Erscheinung in Übereinstimmung mit seiner Idee zu erhalten. Erst vom Menschen an fängt die Persönlichkeit an. Er ist aber Person, weil in ihm jenes Wissen, Wollen und Können, weil er Geist ist. Darin aber, endlicher Geist und doch Person zu sein, liegt kein Widerspruch, denn wo das Bewußtsein des Gegensatzes zwischen Idee und Erscheinung, und das Bedürfniß und die Möglichkeit der Übereinstimmung zwischen beiden ist, da ist auch Persönlichkeit,

diese Übereinstimmung mag nun eine ewige, nothwendige, unabänderliche, wie bei Gott sein, oder auch eine die wegen der Endlichkeit erst durch allmäligen Fortschritt zu Stande kommt.

Wo aber die Möglichkeit ist, die Harmonie zwischen Idee und Erscheinung zu erhalten, da ist auch, beim endlichen und daher dem Irrthum unterworfenen Geiste die Möglichkeit vorhanden, daß diese Harmonie verletzt werden könne. Diese Verletzung ist die Selbstentzweiung und diese gebiert bei dem Geist, der, als frei, die Übereinstimmung hätte erhalten können, die Schuld. Die Freiheit ist aber Selbstbestimmung, daher muß der Mensch, als frei, diese Übereinstimmung selbst erhalten oder, wo sie verletzt worden, wiederherstellen. Die Schuld kann also nur von innenher ausgeglichen werden, indem durch die Freiheit die verletzte Harmonie wiederhergestellt wird. Folglich kann ein Anderer mich zwar zur Einsicht in meine Selbstentzweiung bringen und auf mich moralisch so einwirken, daß ich mich entschließe, sie selbst aufzuheben, aber selbst muß ich diesen Akt der Ausgleichung zu Stande bringen.

Wo der Mensch die Harmonie zwischen seiner Idee und Erscheinung, zu welcher er bestimmt ist, verletzt, da entsteht, indem er sich anders dargestellt hat, als er sich seiner Natur und Bestimmung nach hätte darstellen sollen, durch die Folgen dieser Verletzung, ein Übel, ein Schmerz. Dieser Schmerz, als von dem Ordner der Dinge gewollt und verfügt, ist die Strafe. Kein Übel in der Welt ist aber um seiner selbst willen da, sondern es ist nur Mittel zum Zweck, und dieser Zweck ist Reaktion gegen die Unnatur, welche das Übel hervorgebracht hat. Es gibt daher eben so wenig eine Strafe, die um ihrer selbst willen vollzogen würde, als es eine Krankheit gibt, die sich selbst Zweck wäre. Ist aber die Strafe Mittel zum Zwecke, so muß sie als Folge aus der Schuld hervorgehen. Eine Strafe, die anderswoher als aus der Schuld käme, wäre eine willkürliche, grundlose und daher Gottes unwürdige. Aus einem solchen willkürlichen Strafen würde dann folgen, daß Gott keine andere Absicht beim Strafen hätte, als eben die, zu strafen, und dann wäre es gegen die moralische Entzweiung, welche das Vergehen erzeugt, gleichgültig. Gott straft daher immer durch die Folgen, die nach seinem Weltplan das sich Vergehen des Menschen an seiner Idee, seine Selbstentzweiung nach sich zieht, und diese Folgen sind wieder Mittel zum Zwecke, d. h. zur Sühnung, zur Herstellung der verletzten Harmonie, dazu daß der Mensch wieder seiner Idee entspreche. Der Staat, der als gottgewollter von Gott das Strafrecht empfangen hat, straft um seiner eigenen Erhaltung willen, um dem Gesetze Achtung zu verschaffen,

und zwar durch Zufügung von entsprechenden Übeln, oder dadurch daß er den Schuldigen in das jenseitige Leben exilirt (die Todesstrafe). Könnte der Staat auf das Innere des Menschen wirken, so würde er das Unrecht nicht bloß durch äußere Folgen, sondern auch durch innere strafen, d. h. durch solche, die eine moralische Reaktion bewirkten; so aber muß er sich mit dem Verhängen äußerer Übel begnügen. Der Staat straft aber nie um zu strafen, sondern immer in der Absicht, dadurch für sich und für den Bestraften selbst heilsame Folgen hervorzubringen. Er will es dahin bringen, daß der Schuldige sein Unrecht wenigstens in sofern einsieht, daß er sich vor der Wiederholung desselben oder eines ähnlichen Vergehens hüte, und daß Andere sich der Verletzung des Gesetzes enthalten, und nur unter dieser Voraussetzung ist die Strafe moralisch, die ohne die Absicht, dadurch einen Widerspruch zwischen Idee und Erscheinung zu verhüten, durchaus unmoralisch wäre. Da aber der Staat nur legales Handeln erzwingen, nicht aber sittliche Gesinnung bewirken kann, so findet der Staat erst in der Kirche seine nothwendige Ergänzung. Nicht als wenn es die Aufgabe der Kirche wäre, die Schuld durch die Hervorrufung der innern Folgen derselben, durch das Gefühl der Selbstentzweiung zu strafen. Sie will sie vielmehr dadurch sühnen und vernichten, grade so wie die leibliche Heilung darin besteht, daß die Natur des Kranken zur Reaktion gegen die vorhandene Störung angeregt wird. Die Kirche muß daher den Schuldigen dahin bringen, daß die Reaktion der Folgen, welche seine Schuld nach sich zieht, eine innere werde, damit so der Heilungsprozeß, die Ausgleichung und die Sühne zu Stande komme. Viele Krankheiten involviren auch die Schuld, aber der Arzt, der dem Kranken einen andern Schmerz machte, als der eine nothwendige Folge der Selbstentzweiung des Organismus und als nöthig ist, um diese auszugleichen, also einen Schmerz, der reine Strafe der Schuld wäre, wodurch er sich die Krankheit zugezogen, wäre ein Rasender.

Kein Anderer kann für mich die aus der verletzten Harmonie mit mir selbst entstandene Zerrissenheit fühlen, noch sie wiederherstellen, grade so wie die leibliche Heilung von dem Bestreben des Organismus selbst ausgehen muß, noch endlich die aus ihr hervorgehenden Übel auf sich nehmen und anstatt meiner leiden, und wenn auch einer das thun könnte, so würde dadurch weder die Selbstentzweiung des Schuldigen aufgehoben, noch seine Schuld gesühnt werden. Die eine Person kann zwar der anderen zu gut leiden, in sofern der Schuldige dadurch geweckt wird, den geistigen

Heilungsprozeß, die Ausgleichung und Vernichtung der Schuld anzufangen; allein eine Person kann an der Stelle der anderen eben so wenig leiden, als sie für eine andere geistigen oder leiblichen Schmerz empfinden oder für die andere gesund werden oder sich bessern kann.

Wir können uns keinen Erlöser denken, der nicht die Wahrheit, in der den Gefallenen Heil ist, lehrte, ein göttliches Leben in ihnen entzündete und dadurch eine neue, die Erlösten zu Gott zurückführende Weltordnung gründete; wir können uns aber einen denken, der von den Gefallenen nicht verfolgt und getödtet wird, indem die Erlösungsbedürftigen doch nicht in dem Grade verdorben sein müssen, daß sie ihren Erlöser tödten. Da aber unser Geschlecht verkehrt genug war, um dieses zu thun, so setzte Christus, getreu bis in den Tod, sein Leben an die Vollendung der Erlösung. Außerdem aber war der Tod Christi nothwendig, um das Schuldbewußtsein, welches die ganze alte Welt drückte, zu vernichten, indem sie daraus ersah, daß ein Gott, der im Stande ist, sich für sie hinzugeben in den Tod, ihr nicht zürnen kann. Die liebende Umkehr zu Gott zu bewirken, war die Hauptaufgabe der Erlösung. So wie aber die Liebe die Furcht austreibt, so muß die Furcht erst ausgetrieben werden, ehe die Liebe wieder möglich wird, und diese Furcht vor dem zürnenden Gott konnte erst durch einen solchen höchsten Beweis der göttlichen Liebe ausgetrieben werden. Und selbst wenn es nur ein Wahn war — der Wahn, daß Gott zürnen kann — zu dessen Vernichtung Christus sein Leben hingab, so war seine Selbstaufopferung darum nicht weniger nothwendig und verdienstlich, sobald nur das Dasein eines solchen Wahnes, der die Menschen von Gott trennte, kein Wahn ist.

Aus dem Bisherigen ergibt sich, wie nah die Art und Weise, wie die Spekulation die Erlösung auffassen muß, wenn sie denkbar werden soll, der kirchlich herrschenden kommt; nur die Satisfaktionstheorie, die Lehre, als habe der Erlöser durch sein unschuldiges Leiden und Sterben stellvertretend für unsere Schuld genug gethan, muß die Philosophie den Muth haben als gleich unvereinbar mit den Gesetzen der Vernunft wie mit denen der Sittlichkeit zurückzuweisen. Nach der gewöhnlichen Ansicht kommt die Erlösung durch Christus ganz in eine Reihe mit der That des frommen Vincent de Paula zu stehen, der sich, anstatt eines Galeerensklaven, den er losbat, an die Ruderbank schmieden ließ. Die That kam aus einem warmen liebenden Herzen, war aber etwas Ungereimtes, und noch ungereimter war die Zulassung derselben

von Seiten der Obrigkeit. Gott spricht laut und unzweideutig zu uns durch Vernunft und Gewissen. Was du verbrochen hast, kann kein Anderer für dich büßen, sondern das mußt du, wenn es gebüßt werden soll, selbst thun, und wenn auch ein Anderer für dich leiden will, so kann dir daraus nie ein Verdienst erwachsen. Diese Aussprüche des sittlichen Gefühls aber verdächtigen wollen ist ein unwürdiges Unternehmen, zu dem ohnehin ein großer spekulativer Leichtsinn gehört.

Die Satisfaktionstheorie enthält keine unbegreifliche Wahrheit, sondern eine klar eingesehene Ungereimtheit, die nämlich, daß Einer für die Schuld des Andern stellvertretend leiden, oder daß dem Andern daraus ein Verdienst erwachsen könne. Zwar ist die Dogmatik, die diese Theorie in den Elementen der Offenbarung gefunden haben will, auch Philosophie, aber hier wenigstens, wie auch sonst häufig genug, ist sie eine unhaltbare und unausgebildete, die einer haltbareren und durchgebildeteren, wenn wir eine solche haben werden, billig weichen muß. Nach der Idee von Christus als dem zweiten Adam, der Urperson der Menschheit, leide, sagt man, in Christus die ganze Menschheit mit. Einmal ist aber diese Ansicht von Christus schwerlich eine „Idee", d. h. eine mit spekulativer Nothwendigkeit sich aus dem Wesen des Sohnes Gottes ergebende Vorstellung, sondern eben eine Ansicht und zwar weder eine auf der Offenbarung gegründete noch eine spekulativ haltbare. Dann ist Christus zwar der Urmensch, also der Mensch in seiner Idee, der nicht gefallene Mensch, und ein solcher braucht keine Erlösung, noch hat er, als schuldlos, etwas zu leiden; Urperson der Menschheit ist aber Christus nicht, denn eine solche Urperson ist ein Unding. Und wenn es auch eine solche gäbe, so wäre damit nichts gewonnen, denn ihr Begriff fällt dann mit dem des Urmenschen zusammen, und der eine wie der andere besagt dann nur eine Persönlichkeit, in welcher kein Widerspruch zwischen deren Idee und Erscheinung ist. Christus war eine Person, jeder Mensch eine andere. Hier ist keine Übertragung möglich. Er ist zwar der Weinstock, wir die Reben, aber nur in sofern wir frei uns ihm ergeben und ihm leben. Er kann zwar für uns leiden, als Bedingung für die Erfüllung der Erlösung, aber dieses heißt nur: uns zu gut, nicht aber: an unsrer Statt. Wenigstens in sofern wir Sünder und Erlösungsbedürftige sind, ist Christus uns ein Anderer und wir ihm, und wenn wir wieder mit ihm Eins geworden sind, so ist die Erlösung schon vollbracht. Aber auch bei der innigsten Vereinigung in der Liebe bleiben Christus und ich zwei verschiedene moralische Personen, jeder mit einem Selbst, das nie mit dem des

Andern zusammenfallen kann, und von denen also der Eine nicht für den Andern leiden und genug thun, noch dessen Schuld auf sich übertragen kann. In Christus soll, sagt man weiter, die Menschheit mit gelitten haben. Wer ist aber diese Menschheit? Ist sie die Idee des Menschen? Dann hat sie nicht in Christus mit gelitten, denn eine Idee, sogar die der Persönlichkeit, ist selbst unpersönlich, und nur Persönliches kann moralisch leiden, d. h. die Disharmonie zwischen seiner Idee und seiner Erscheinung empfinden. Oder ist die Menschheit hier so viel als das Menschengeschlecht? Aber nur mit dem kann ich leiden, von dessen Dasein ich weiß und dessen Leiden ich mit fühle. Mit Christus aber konnten nur die wenigen Tausende von Menschen mit leiden, die von ihm und seinen Leiden wußten, genau genommen aber nur die wenigen Individuen, die sein Leiden wirklich mit fühlten. Wie aber dieses Mit-Leiden ihnen zur Vergebung ihrer Sünden gereichen konnte, ist nicht abzusehen. Wenn man aber endlich sagen wollte, nicht eine Person thue hier für die andere der göttlichen Gerechtigkeit genug, sondern Gott deklarire im Tode des Sohnes seine Gnade und offenbare sich als den Versöhnten, so ist die Satisfaktionstheorie schon längst umgangen und verläugnet.

Wir haben in der Ponerologie gefunden, daß der erste Gefallene nicht mit vollem Bewußtsein die Sünde wollen konnte, sondern daß er sie eben so viel ohne Bewußtsein als mit dem Bewußtsein ihrer Sträflichkeit that. In sofern er die Sünde mit Bewußtsein wollte, ist er strafbar. Dieser Schuld gebührt Strafe, und sie ward ihm in dem Elende, welches die Folge der Sünde ist. Und zwar machte sich der Mensch schon in dem Grade elend, als er sich von Gott abkehrte, indem nur in der Beziehung seines Lebens zu Gott Seligkeit ist, dann aber durch die Selbstentzweiung, in welcher er, dessen Bestimmung es war Gott zu leben, dadurch gerieth, daß er aufhörte Gott zu leben, und endlich durch die Übel und Schmerzen, die ein nothwendiges Ergebniß seiner Verkehrtheit waren. Sollte aber auch diese Strafe im Erdenleben seiner wirklichen Schuld nicht gleich kommen, so folgt von selbst, daß sie, da das Leben im Grunde nur Eins ist, in jenem Leben ihre Ergänzung finden würde, und zwar eben so wie hier in den fortdauernden Folgen seiner Schuld, also auch in der größern Unvollkommenheit, mit der er in jenes Leben tritt. Gehört also schon ein göttliches Auge dazu, um das Maß von der Schuld des ersten Gefallenen richtig zu unterscheiden, und ist schon seine Schuld ein Bruchtheil, so ist die des Nachgeborenen nur der Bruch eines Bruches. Denn ihre Verkehrtheit war eine Folge der allge-

meinen, geschichtlich gewordenen Verkehrtheit, und je größer diese ist, je mehr sich also der Mensch von Gott entfernt, desto schwächer thut sich ihm die Stimme des Gewissens kund. Nur also dasjenige Böse, welches der Sünder als ein solches erkennt, und wogegen also das Gewissen protestirt, begründet die Schuld der Nachgeborenen, und von dieser Schuld würde in diesem Leben nur derjenige Theil, der nicht durch das Elend, die Folge der Sünde, abgebüßt wird, eine eigene Strafe verlangen. Eine solche dürfen wir aber um so weniger voraussetzen, da die Bestrafung der Sünde durch ihre Folgen, in jenem fortgesetzt, vollkommen hinreicht, um der göttlichen Gerechtigkeit genug zu thun. Zudem sind alle unsere Sünden mehr oder weniger Schlafwandlers Vergehen, und es ist nicht die Sache des Ewigen, eine solche, immer mehr oder weniger zweideutige Schuld noch eigens und anders als durch ihre naturnothwendigen Folgen zu bestrafen. An solchen Strafen fehlt es aber nicht, davon zeugt die Weltgeschichte und die Geschichte jedes Einzelnen. Ein Gott, der, des Sieges der Wahrheit gewiß, auf die thörigte Verblendung der Sterblichen mitleidig herabschaut, ist jedenfalls eine würdigere Vorstellung als ein Gott, der über jedes Vergehen der Armen ängstlich genau Buch führt und jedem eigens eine besondere Strafe zuwiegt.

So wie es bei Gott keine willkürliche, von den nothwendigen Folgen der Sünde verschiedene Strafe gibt, so gibt es auch bei Gott keine willkürliche Sündenvergebung. Es gibt bei Gott keine Willkür, indem diese der Ausdruck einer niederen Stufe des geistigen Lebens ist. Schon unter den Menschen ist jedes willkürliche Strafen oder Erlassen der Strafe eine Ungerechtigkeit. Wenn die bei einem Vergehen obwaltenden Umstände der Art sind, daß die Gerechtigkeit es verlangt, daß der Vater oder der Staat bei dem Kinde oder dem Bürger die Schuld bestrafe, so ist Vergehen ein Unrecht; wenn sie der Art sind, daß er den Angeklagten frei sprechen muß, ist das Strafen ein Unrecht. Wenn aber auch bei Gott Willkür möglich wäre, so würde er sich widersprechen, wenn er bei dem Sünder die Folgen der Sünde von der Sünde trennte, und eine solche Vergebung wäre gradezu eine Ungerechtigkeit gegen den Sünder selbst, indem ihm dadurch grade das Besserung bewirkende Element entzogen wird, welches in der Folge der Sünde liegt. Ohnehin könnte Gott hier nur Einen Theil von den Folgen der Sünde, die Nebensache, nämlich das Übel, den Schmerz aufheben, die Hauptsache aber, das sittliche Elend, die Selbstentzweiung kann Gott selbst nicht, wie man eine Hand umdreht, wegnehmen, sondern das kann nur durch Umkehr und sittlichen Fortschritt geschehen. Wenn

der Sünder sich nicht von der Sünde ab- und Gott zukehrt, so kann Gott ihm nicht vergeben, und erst in seiner Reue und Umkehr liegt die Bürgschaft dafür, daß Gott ihm vergeben hat. Bei dieser Vergebung dauern aber doch immer die schmerzlichen Folgen der Sünde fort, und grade durch ihre Fortdauer wird der göttlichen Gerechtigkeit genug gethan. Wenn daher auch das Widersinnige, daß das Leiden eines Unschuldigen die Strafe des Schuldigen vernichten und Gott bewegen könnte ihm zu vergeben, möglich wäre, so würde sich doch eine solche Vergebung an sich als unmöglich erweisen, denn die Strafe der Sünde, d. h. die Folgen derselben, hört nicht auf. Wir wissen es ja sattsam, daß es eine solche wunderlich geträumte Vergebung niemals gegeben hat. Noch immer macht die Abkehr seines Lebens von Gott den Sünder elend, noch immer zieht die Sünde Selbstentzweiung und äußere Übel nach sich, und es wäre in der moralischen Welt übel bestellt, wenn diese Folgen je aufhören könnten, da es, ungeachtet ihrer nachdrücklichen Reaktion, des Bösen so viel gibt. Eben so kann endlich die Gesinnung Gottes gegen den Sünder keine andere sein, als diejenige, die dessen sittlicher Standpunkt möglich macht. Der Allheilige kann nie anders als mit Mißfallen auf den Sünder herabblicken, die ewige Liebe nie anders als den tief gesunkenen Sohn der Ewigkeit wieder aufrichten wollen; nie aber kann Gott durch einen Willensakt machen, daß der Sünder als solcher aufhört ein Gegenstand seines Mißfallens zu sein. Die Vergebung, welche Gott in Christo der gefallenen Welt angedeihen ließ, konnte daher nur die allein Gottes würdige Vergebung, eine Vergebung durch die That sein. Diese bestand aber darin, daß Gott durch die Sendung seines Sohnes das Elend der gefallenen Welt aufhob, und zwar dadurch, daß er die Menschen durch die wiederhergestellte Gottesgemeinschaft in den Stand setzte, selbst die Folgen des Falles zu vernichten. Der Gipfel dessen aber, was Gott durch die Erlösung in Christus der sündigen Menschheit gewährte, ist für das sündige Individuum das Abendmahl. Wo der Sünder den ernstlichen Vorsatz faßt, von der Sünde zu lassen, und wo er sein Herz wieder Gott zuwendet, da kommt Gott ihm in Christus entgegen. Der durch Fall und Sünde entstandene Riß zwischen Gott und Mensch wird aufgehoben, der Mensch ist wieder mit Gott vereinigt und schöpft nun aus dieser Einigung die Kraft, fortan, so lange er an Christus hält, die Sünde zu meiden und ihre Folgen an sich zu vernichten. Die Sündenvergebung ist daher eine Erklärung von Seiten Gottes, daß dem Menschen also geholfen worden ist, in sofern er auch

selbst sich helfen will. Dieselbe göttliche Erklärung der Sündenvergebung, an das ganze Menschengeschlecht gerichtet, ist die Erlösung. Daß aber diese Sündenvergebung keine bloße Erklärung ist, sondern daß sie uns erst dann wird, wenn Gott durch die That, nämlich die Erlösung, die Sünde vergibt und vernichtet und wir sie uns durch die That, nämlich durch den Glauben, aneignen, sehen wir an der Sündenvergebung des Einzelnen im Abendmahl. Die Sündenvergebung, die diesem nothwendig vorangeht, besteht nicht in der Aufhebung der Strafe, denn diese ist einmal als Folge der Sünde, dann als Genugthuung der Gerechtigkeit unerläßlich, sondern in der Vernichtung des sonst ewigen Schuldbewußtseins. Dieses kann aber Gott selbst nicht anders vernichten, als in Christus, d. h. dadurch daß wir Christi Sinn uns aneignen. Im Abendmahle aber kommt Christus uns entgegen, weil wir ihm, und wird mit uns geistiger Weise Ein Fleisch und Ein Blut. In dem Grade nun als wir uns in ihn hineinleben, erscheint uns unsere frühere Sünde als Schlafwandlers Vergehen. Aber dieses Hineinleben in Christus und in seinen Sinn ist die nothwendige Bedingung für die Wirklichkeit der Sündenvergebung. Du bist dir schwerer Sünden bewußt, du bereust sie und legst sie ab und sie wird dir im Abendmahle vergeben. Allein wenn dein Leben fortan ein bloß *sittliches* bleibt, wenn Christi Sinn nicht dein Sinn geworden, wenn dein Herz sich nicht liebend Gott zuwendet und du nicht im Geiste Christi für das Wohl deiner Brüder wirkst, so bleibt, trotz der Vergebung, der Stachel der Schuld unvernichtet und bleibst du elend wie zuvor.

Hier ist nicht der Ort, die vollständige Untersuchung über das Verhältniß der Satisfaktionstheorie zur Offenbarung durchzuführen; wir können nur Andeutungen geben. Zuerst müssen diejenigen Aussprüche des N. T., auf welche man geglaubt hat die Satisfaktionstheorie gründen zu können, in zwei von einander wohl zu unterscheidende Gruppen getheilt werden, einmal in die, welche Christo selbst gehören, und dann in die, welche von den Aposteln herstammen. Enthielten jene die Satisfaktionstheorie in ihrer gangbaren Fassung, so dürften wir uns nicht wider sie auflehnen, denn der Sohn Gottes kann nicht Mensch geworden sein, um den Menschen einen Irrthum zu bringen. Dann aber müßten wir auch für immer an der Lösung des entsetzlichen Widerspruchs verzweifeln, daß wir eine Lehre, die als Ausspruch Christi wahr sein *muß*, nicht als wahr annehmen *können*, indem sie dem sittlichen Gefühl und der Vernunft gleich widerstreitet. Finden wir sie aber nicht in den eigenen Aussprüchen Christi, aber etwa bei den Aposteln, so

brauchen wir noch nicht die Hoffnung einer Lösung aufzugeben, denn dann hatten sie Menschen, Menschen, die sich wol bewußt waren, daß sie den heiligen Geist empfangen hatten, aber die sich nicht papistisch für unfehlbar hielten, zu Urhebern. Hier hat nun — wovon weiter unten — die Theorie der Offenbarung nachzuweisen, in wiefern und in welchem Grade der Begriff der Offenbarung und die Nothwendigkeit einer solchen, wie auch der Begriff vom heiligen Geiste mit der Aufstellung von Ansichten, in welche individuelle Zeitvorstellungen eingehen, vereinbar ist.

Was nun zuerst die hieher gehörigen Aussprüche Christi betrifft, so gibt es keinen einzigen, welcher der Satisfaktionstheorie zum Grunde dienen könnte. Christus konnte nämlich sein großes Werk, welches zunichte geworden wäre, wenn er sein wegen seiner Lehre bedrohtes Leben in Sicherheit gebracht hätte, nicht aufgeben, selbst wenn er dasselbe mit einem qualvollen Tode besiegeln mußte. Daß die Menschen aber ihrem Erlöser einen solchen bereiten würden, konnte nur vorhergesehen, nicht vorherbestimmt sein. Würde es also dahin kommen, so stand es bei Christus fest, daß er nicht zurückweichen, sondern sie an sich kommen lassen wollte. Und er war Manns genug, um das zu thun. Er ward seinem Auftrage gehorsam bis zum Tode, bis zum Tode am Kreuze. So gesinnt konnte er sagen, der Menschensohn sei gekommen, sein Leben hinzugeben, und er sei der gute Hirte der Menschheit, der für sie sein Leben läßt. Ja dieser Entschluß, nöthigenfalls in den Tod zu gehen, liege in dem göttlichen Rathschlusse begründet, darum habe der Vater seinen eingeborenen Sohn dahin gegeben, und darum liebe ihn der Vater, weil er bereit ist, sein Leben für die Menschen zu lassen. Dieser qualvolle Tod Christi sei nun ein Lösegeld für Viele, und sein Blut das Sühn- und Bundesopfer des neuen Bundes und werde vergossen für Viele zur Vergebung der Sünden. Denn dadurch daß der Vater den Sohn hingegeben und der Sohn sein Leben läßt, erklärt Gott, daß er die Welt liebt und sich ihrer väterlich erbarmt, auf daß Jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren gehe, sondern das ewige Leben habe. Das Blut Christi, durch dessen Vergießung erst, bei dieser Verblendung unseres Geschlechts, seine erlösende Thätigkeit vollendet werden konnte, ist daher, als Gipfel der Erlösung, das Lösegeld, wodurch die Knechte der Sünde, das Geschlecht, welches sonst der Sünde unrettbar anheimgefallen war, losgekauft werden. Gott stiftet hier einen neuen Bund mit den Menschen, und dieser wird nach alttestamentlicher Sitte mit Blut bestätigt, und zwar mit dem Blute dessen, durch welchen Gott denselben schließt. Und so wie ein Friedensbund das Absehen und

Vergessen von den während des Krieges verübten Unbillen in sich faßt, so könnte man, in sofern bei Gott von einer willkürlichen Vergebung der Sünden die Rede sein kann, auch sagen, Gott proklamire beim Abschluß dieses Bundes allgemeine Vergebung der Sünden der alten Welt, und es trete hier die Gnade Gottes ein und zerreiße kurz und gut die komplicirte und schwer zu entwirrende Schuldrechnung. Für die alte Welt wäre also Christus das Opferlamm Gottes, welches die Sünden der Welt trage, wegtrage, vernichte, und er sei erschienen, damit er unsere Sünde trage. Wo Gott sich für die Menschen in den Tod gibt, da haben wir daraus seine Liebe erkannt, daß er sein Leben für uns gelassen, und da folgt daraus ohne Weiteres, daß er dadurch die Versöhnung für unsere Sünde ist, nicht allein aber für die unsere, sondern auch für die ganze Welt. Er vergibt also der vorchristlichen Welt ihre Sünden, in sofern sie ihr wirklich zuzurechnen sind, und nicht bereits durch die Leiden, welche der Sünde Sold sind, gesühnt worden. In der That aber war die Verkehrtheit in der Geschichte der vor- und außerchristlichen Welt die Strafe für die Sünden derselben, und daß diese Strafe der ewigen Gerechtigkeit genüge, und daß Gott ihr nicht zürne, erklärt Gott durch die That, indem er Anstalt trifft, die Folgen dieser Sünde zu vernichten. Und da seine Liebe sich so weit erstreckt, daß er zur Vollendung der Versöhnung in den Tod geht, so ist sein Blut wirklich ein Sühnopfer für die Schuld der Welt. — Anders ist es aber mit der Vergebung der Welt nach Christus. Hier ist nicht (unmittelbar) eine Vergebung für Alle, sondern für Viele, nämlich für diejenigen, die an Christus glauben werden, d. h. die sich in ihn hineinleben und seinen Sinn sich eigen machen werden, denn nur unter dieser Bedingung wird das sonst und an sich ewige Bewußtsein der Schuld vernichtet. Auf diese Weise ist das Einswerden mit dem sich in den Tod hingebenden Christus das Leben der Welt, die Bedingung unserer Seligkeit.

Alle Aussprüche Christi und viele der Aussprüche seiner Jünger über seinen Tod besagen also nur das Kausalitätsverhältniß zwischen seinem Tode und unserer Seligkeit. Christus erlöst uns durch seine Lehre, durch sein geistig-dynamisches Einwirken auf die Menschen, wodurch er dieser bei ihnen Eingang verschafft und durch die dadurch bewirkte neue Weltordnung. Dabei läßt er es darauf ankommen, daß die Ausrichtung seiner Sendung ihm Marter und Tod bringt, und auf diese Weise wird bei der Verkehrtheit unseres Geschlechts sein Leiden und Sterben zu einer nothwendigen Bedingung der Erlösung und Beseligung der Menschen. Bei den

Aposteln aber modificirt sich die in den Worten Christi ausgesprochene Wahrheit, daß der Tod Christi auf diese Weise die Bedingung unserer Erlösung sei, indem sie sich dieselbe aneigneten, einigermaßen. Und dennoch blieb sie, auch in dieser subjektiven Auffassung niedergeschrieben, eine göttliche Offenbarung, etwas, worauf die Menschen nie von selbst gekommen wären, nämlich daß wir nur durch den Glauben an den für uns gestorbenen Erlöser selig werden können. Diese Wahrheit mußte den Jüngern und allen Christen das Princip eines neuen geistigen Lebens werden. Das konnte sie aber nur in sofern werden, als sie sich in ihrem Geiste frei entwickelte und kein bloß auswendig gelernter, für wahr gehaltener Lehrsatz blieb. Sollte sie sich aber frei entwickeln, so war es nicht zu vermeiden, daß sie von der Individualität der Jünger nach ihrer von den herrschenden Zeitbegriffen bedingten Vorstellungsweise modificirt wurde. In dem Grade aber als einerseits das christliche Leben und andererseits die intellektuelle Entwickelung fortschritt, sollte die Wahrheit sich aus der Verhüllung individueller Vorstellungsweise hervorarbeiten und einen immer angemesseneren Ausdruck finden. Das Christenthum erwuchs zwar nicht aus dem Judenthum — das ist eine nie genug zu rügende Auffassung, wodurch Christus ganz herabgewürdigt wird — aber doch auf dem Boden desselben. Das Opfer und die Sühne durch das Opfer war der Mittelpunkt des jüdischen religiösen Lebens und Kultus, und da Christus durch die Hingabe seines Lebens in den Tod zur Besiegelung seiner Lehre wirklich der Opferer und das Opfer war, und da alle Verfasser der neutestamentlichen Schriften aus dem Judenthume waren und für Menschen schrieben, die ebenfalls demselben großentheils angehörten, so mußte die Opfertheorie in der ersten Zeit des Christenthums unverhältnißmäßig hervorragend ausgebildet werden. Die Schriften des N. T. hatten daher, neben ihrem ewigen, auch einen zeitlichen, für die Gegenwart berechneten Zweck. Mußte denn nicht auch dieses zeitliche Moment sich darin geltend machen, und wäre es nicht ein unhistorischer Sprung gewesen, wenn ihre Lehren das Ewige ohne alle Zuthat zeitlicher Auffassungsweise enthalten hätten? Und ist denn nicht das Historische, oder das durch das Gegebene Bedingte, die nothwendige Fassung des Ewigen, das Gefäß, in welchem es erst uns gebracht werden kann? Das Historische ist der prometheische Fenchelstengel, in welchem den Sterblichen nur das himmlische Licht der Wahrheit gebracht werden kann. Dieses zeitliche Moment hatte vollkommen das Recht, sich so weit geltend zu machen, als dieses

mit dem Hauptzweck der neutestamentlichen Schriften, der Kundmachung der Wahrheit, in welcher uns Heil ist, vereinbar war.

Ferner, obgleich die Apostel von der persönlichen Nähe, dem Wort und der geistig-dynamischen Einwirkung Christi ungleich mehr ergriffen waren als wir, so dürfen wir doch behaupten, daß das christliche Leben sich seitdem immer mehr entwickelt habe und sich immer mehr seiner bewußt geworden sei. Die Wahrheit, daß Alle, die an Jesus Christus glauben, Vergebung der Sünden empfangen sollen, ist uns im N. T. gegeben und sie ist uns eine wahrhaft geoffenbarte; wie wir aber diese Vergebung erlangen sollen, ist eine Frage, die dem sich immer weiter entwickelnden christlichen Leben gestellt worden ist. Jetzt wissen wir, daß sie uns dadurch wird, daß wir uns in Christus hineinleben, in seinem Geiste wirken, und daß in dem Grade als dieses geschieht, unser früheres Leben außer Gott mit seiner Schuld zu der Bedeutung eines wüsten Traumes hinabsinkt. Damals aber war den Aposteln, ob sie gleich uns durch ihre Ergriffenheit von Christo tausendmal beschämen, das Verständniß dieses Wie nicht aufgegangen. Der bloß moralische Mensch fühlt daß er dem Sittengesetze nie genügen kann und daß das Bewußtsein der Schuld, zu der seine menschliche Schwäche ihn hinreißt, ein ewiges ist. Wie aber dieses durch die gänzliche Hingabe unseres Herzens an Christus erlischt, ist eine Erfahrung, die erst durch eine weiter gediehene Entwickelung des christlichen Lebens vermittelt wird. Zwar ging dieses Bewußtsein dem Apostel Paulus auf und sprach sich in der ewigen Wahrheit, die uns Fleisch und Blut nimmer geben können, aus, daß wir durch den Glauben, nicht aber durch die Werke selig werden. Allein sie war zu groß und umfassend, als daß sie die ganze Weltanschauung des Apostels mit einem Mal hätte durchdringen können; — wird sie doch noch heutzutage kaum von dem millionsten Theile der Christen begriffen — und so kam es, daß neben ihr und unversöhnt mit ihr sich bei dem Apostel die jüdische Opfertheorie geltend machte. Daher kam's, daß Paulus und andere Apostel lehren konnten und mußten, Gott habe Christus dargestellt als Sühnopfer durch sein Blut, und Christus habe sich hingegeben und dargebracht für uns zum Opfer, er sei gestorben für uns Gottlose und um unserer Sünden willen; er habe unsere Sünden selbst an seinem Leibe an's Holz, habe sich dargebracht, um Vieler Sünden wegzunehmen. Ja, er habe uns losgekauft vom Fluche des Gesetzes, da er für uns zum Fluche geworden, er sei hingegeben um unserer Vergehungen willen, und Gott habe den, welcher von keiner Sünde wußte, für uns

zum Sünder gemacht, und dadurch in Christo die Welt mit sich selbst versöhnt. Auf diese Weise habe Christus eine ewige Erlösung bewirkt, die Erlösung durch sein Blut, die Vergebung der Sünden. Wir seien jetzt durch sein Blut, welches uns von aller Sünde reinigt, gerechtfertigt und durch ihn gerettet vom Zorne und durch den Gehorsam des Einen werden Viele gerecht gemacht.

Ziehen wir das Resultat, so finden wir, daß die Satisfaktionstheorie sich aus den Aussprüchen Christi nicht, wohl aber aus einigen Aussprüchen seiner Apostel folgern läßt. Allein eben nur folgern, nicht aber daß sie darin schon enthalten wäre. Indem man das Wie der Erlösung ergründen wollte, wurde nämlich aus der Wahrheit, daß Christus, bei der faktischen Verkehrtheit unseres zu erlösenden Geschlechts, das Opfer für die Schuld desselben und daß also sein Leiden und sein Tod die Bedingung unserer Seligkeit ist, unbefugter Weise gefolgert, daß die Entsündigung und Beseligung der Menschen dadurch zu Stande komme, daß Christus an unserer Statt gelitten und Gott das Verdienst dieses Leidens wie eine Geldzahlung auf uns übertrage. In ihrer ganzen Härte und Unerträglichkeit trat diese Ansicht in der Anselmischen Satisfaktionstheorie auf. Bei dem bald offenen, bald geheimen Widerstreben des menschlichen Geistes kann sich aber diese Theorie nur in sofern halten, als es gelingt, die Augen gegen die Widersprüche derselben zu verschließen und dem Gedanken zu wehren, sich dieselben zu vollem Bewußtsein zu bringen.

Wir glauben daher dem Leser getrost die Entscheidung überlassen zu können, welche Ansicht von der Erlösung die würdigere und haltbarere sei,

die gangbare Ansicht oder **die spekulative Auffassung.**

Christus nimmt die Sünden des gefallenen Geschlechts auf sich, und sein unschuldiges Leiden und Sterben wird uns zu gut gerechnet, als hätten wir selbst die unserer Schuld gleichkommende Strafe getragen. Wir eignen uns diese Erlösung durch den Glauben an, d. h. dadurch daß wir daran fest halten, daß wir vor Gott schuldig sind, daß wir selbst diese Schuld nicht aufheben können und daß Christus es für uns gethan hat; die Folge dieses Glaubens ist unsere Erneuerung und Heiligung. Wir können also nur durch den Glauben an Christus selig wer-

Christus lehrt der gefallenen Menschheit, die selbst Gott nicht erkennen konnte, weil sie Gott nicht mehr lebte, noch Gott leben, weil sie Gott nicht kannte, ihr ewiges Heil, er macht, dynamisch auf sie einwirkend, die Menschen für seine Lehre empfänglich und wird ihnen, dadurch daß er seinem Auftrage bis in den Tod getreu bleibt, ein ewiges Vorbild dessen, was der Mensch mit Gott vermag. Dadurch erlöst er sie aus der Gewalt der sie von Gott abziehenden Potenzen, nämlich der Welt und der Selbstsucht und macht es uns möglich, Gott wieder zu le-

den. Wie aber die Erlösung an Diejenigen komme, die an Christus nicht glauben, weil sie von ihm nichts wußten oder wissen, bleibt nach dieser Ansicht unerklärlich.

ben. Diese Möglichkeit sollen wir aber selbst verwirklichen und zwar durch den Glauben, d. h. dadurch daß wir unser Sein wieder an Gott anknüpfen und Gott leben. In dem Grade als wir also Gott leben, sind wir auch selig. Aber nur durch Christus, und zwar dadurch daß wir seinen Sinn uns eigen machen, können wir Gott leben und selig werden. Und so wie wir hier es durch ihn werden, so ist der Eine Sohn Gottes in jeder gefallenen Welt und in jedem Leben der Erlöser der Gefallenen.

Auf diese Weise erscheint die gangbare Auffassung von der Erlösung selbst als eine Folge des tiefen Falles der Menschheit und ihrer Trägheit. Sie hat sich bisjetzt noch nicht höher erhoben, als zu dem Wunsche sich erlösen *zu lassen*, und sie will schon durch ein *Minimum* von Thätigkeit, dadurch daß sie dem Erlöser um Einen einzigen Schritt entgegenkommt, d. h. durch den Glauben als ein Fürwahrhalten erlöst werden. Diese Passivität kann aber nicht das rechte Verhalten der erlösungsbedürftigen Menschheit sein, und so bequem darf sie da, wo es sich um ihr höchstes Heil handelt, sich's nicht machen. Daher war die Opposition, welche die Aufklärungsperiode wider diese Ansicht von der Erlösung erhob, als eine Manifestation des sittlichen Gefühles, in der That schon ein Fortschritt. Die wahre Auffassung derselben aber kann nur die sein, die unsere ganze sittliche Kraft in ihrer höchsten Energie in der Aneignung der Erlösung in Anspruch nimmt. Es ist indessen vorauszusehen, daß die Menschen an einer Ansicht von derselben, die ihrer Trägheit so sehr zusagt, mit aller Zähigkeit festhalten werden.

IV. Apokalyptologie oder die Theorie der Offenbarung.

Die Lehre von dem Erlöser und der Erlösung haben wir nicht *aus* der Vernunft, sondern *mittels* der Vernunft aus der Offenbarung, als dem Komplement unserer durch den Fall mangelhaft gewordenen Gotterkenntniß, geschöpft. Wir haben also

in der Apokalyptologie oder Theorie der Offenbarung dieses Verfahren zu rechtfertigen. Sie zerfällt in die Konstruktion des Begriffs der Offenbarung, in die Untersuchung des Verhältnisses der Vernunft zur Offenbarung und endlich in die Bestimmung des Verhältnisses der Offenbarung zur Bibel.

Von der Konstruktion des Begriffes der Offenbarung mußte einem Theile bereits in der Ontologie sein Platz angewiesen werden, damit wir berechtigt wurden, von der uns durch die Offenbarung gewordenen Erkenntniß Gebrauch zu machen. Da wurde bereits, unter der seitdem seines Orts bewiesenen Voraussetzung eines Falles, die Nothwendigkeit der Offenbarung als eines Komplements unserer Erkenntniß, und die spekulative Geltung der aus der Offenbarung geschöpften Erkenntniß nachgewiesen, worauf wir also nicht mehr nöthig haben zurück zu kommen.

Enthält aber die Offenbarung eine Erkenntniß, die wir uns anzueignen haben, so ist eine gewisse Ansicht, Theorie, wie wir diese Erkenntniß aufzufassen haben, unumgänglich, denn sie steht in irgend einem Verhältniß zu unserer übrigen Erkenntniß und zu der Thätigkeit, durch welche wir dieselbe schaffen, und nimmt einen gewissen Platz über oder neben unserem übrigen Wissen ein. Es kann daher Keiner sich mit der Offenbarung beschäftigen, ohne daß sich bei ihm eine solche Auffassungsweise entwickelte, und wäre es auch nur etwa die: Jedes Wort in der Bibel, im A. wie im N. T., ist Gottes Wort, und zwar ist jeder Ausspruch derselben buchstäblich zu nehmen und der Vernunft kein Urtheil darüber zu gestatten. Irgend eine solche Ansicht kann Niemand entbehren und sie liegt mehr oder weniger bewußt der Beziehung zu Grunde, in welcher Jemand zur Offenbarung steht. Wenn aber auch diese oder eine andere Ansicht von der Offenbarung eine richtige ist, so ist diese Ansicht selbst uns doch nicht durch die Offenbarung geworden, sondern sie ist — wahr oder falsch — eine durch menschliches Denken entstandene.

Unser Verhältniß zur Offenbarung Gottes in seinem Wort ist genau dasselbe, wie zu seiner Offenbarung in der Welt und im menschlichen Geiste und jene ist uns eben so gut ein Äußeres als diese beiden. Nicht der Stein ist im Kopf, sagt Aristoteles, sondern sein Bild. Wir kommen daher nie zu jener Offenbarung selbst, sondern nur zu einer V o r s t e l l u n g, Abbildung von ihr, die ihr mehr oder weniger adäquat sein kann, sie selbst aber bleibt immer etwas außerhalb unseres Geistes Stehendes, und kommt eben so wenig selbst in unseren Geist hinein als der Stein des Aristoteles. Veniet tempus, quo posteri nostri tam aperta nescisse

mirentur (Seneca). Gott spricht zu uns durch die Offenbarung, aber sowol Gott als sein Wort bleibt dabei eben so gut vor unserem Geiste und außerhalb desselben als der Geist eines Anderen, der mit mir spricht, und als die Vorstellung in seinem Geiste, die er mir mittheilen will. Ich vernehme nur die Worte, durch welche er seine Gedanken und Empfindungen mir ausdrückt, und ich kann nur durch die Zusammenstellung der einzelnen Vorstellungen, welche seine Worte in mir erwecken sollen, zu einem Ganzen in mir eine Abbildung der vor seinem Geiste stehenden Vorstellung schaffen. Wo wir also von der Offenbarung reden, da reden wir, genau genommen, gar nicht von ihr, sondern von der mehr oder weniger mangelhaften oder vollständigen, unrichtigen oder richtigen, organisch Einen oder aus losen Aggregaten bestehenden Vorstellung, die wir uns entweder selbst von ihr gebildet, oder die Andere uns beigebracht haben. Wenn wir die Worte der Offenbarung lesen und auswendig lernen, so kommen wir dadurch erst zum Objektreflex derselben: allein so lange sie uns nur dieses ist, und wir diesen Objektreflex im Gedächtniß tragen und voraussetzen, er enthalte objektive Wahrheit, so haben wir, wie wir in der Noetik gelernt haben, eben so wenig die Wahrheit der Offenbarung, als wir sie haben, wenn irgend ein anderes Objekt sich unserem Bewußtsein reflektirt, wir aber uns dagegen unthätig verhalten. Diese wird uns erst dann, wenn wir uns eine Vorstellung von jeder Einzelnheit der Offenbarung bilden, und dann diese Einzelnheiten in ein großes, zusammenpassendes Ganzes vereinigen. Erst wenn wir uns eine solche Vorstellung geschaffen haben, kann sie auch, vorausgesetzt daß uns diese Aufgabe gelungen und sie also wahr ist, einen Einfluß auf unser Leben ausüben. Einen solchen Einfluß kann nur das ausüben, was wir wollen, wollen können wir nur das, was wir erkennen, erkennen konnen wir nur das, wovon wir uns eine Vorstellung gebildet haben, und zu der Vorstellung kommen wir erst durch freithätige Behandlung des Objektreflexes. Wir, die wir diese Theorie aufstellen, wollen den Glauben an die Offenbarung nicht umstoßen, wir können ihn, nach den bisherigen Ergebnissen unserer Rekonstruktion des Weltgedankens, nicht umstoßen. Wir haben aber hier nur mit deiner und meiner Vorstellung von der Offenbarung zu thun, mit meiner und deiner Ansicht, wie wir das, was die Offenbarung uns gibt, aufzufassen haben. Wenn wir daher der herrschenden Auffassungsweise eine andere — wenn wir sonst so glücklich sind — tiefer begründete entgegenstel-

len, so vertauschen wir jedenfalls nur eine menschliche Ansicht mit der anderen und beginnen mithin nichts Sträfliches.

Man könnte eine Uroffenbarung annehmen, d. h. man könnte die aus dem ursprünglichen Verkehr des nicht gefallenen Menschen mit Gott entspringende Gotterkenntniß so nennen; allein da wir von ihr gar nichts weiter zu sagen wissen, als daß es eine solche Gotterkenntniß gegeben haben muß, so würde diese Erweiterung des Begriffs der Offenbarung der Wissenschaft keinen Gewinn bringen. Uns ist daher erst die Erscheinung des Sohnes Gottes und mithin sein Wort die eigentliche Offenbarung, d. h. die Kundmachung der ewigen Wahrheit, in welcher der Menschheit Heil ist und die ihr durch den Fall abhanden gekommen war, und von dieser flüchtig vorübergegangenen Erscheinung haben wir in den Schriften des N. T. ein bleibendes Abbild. Denn Christus lehrte nicht allein diese Wahrheit, sondern er entzündete auch durch „die Kraft, die von ihm ausging", d. h. durch seine geistig-dynamische Einwirkung auf die Seinen ein göttliches Leben in ihnen. Dieses machte ihnen möglich, seine Lehre nicht nur richtig aufzufassen, sondern auch unverfälscht in Schriften niederzulegen, und eben so machte dieser Einfluß Christi seinen Bekennern aus den ersten Jahrhunderten nach ihm möglich zu unterscheiden, welche Schriften eine Emanation der von Christus herstammenden Wahrheit waren und welche nicht. Ja, das von Christus ausgegangene göttliche Leben machte sogar eine weitere Entwickelung desselben in den Aposteln und deren Jüngern möglich.

Dadurch aber daß die Offenbarung da ist, ist sie noch nicht für uns da. Was haben wir davon, wenn uns verwandte Geister auf anderen Weltkörpern da sind? Sie sind darum nicht für uns da. Wie kommen wir denn zu der außer uns daseienden göttlichen Offenbarung? Sie ist etwas Göttliches außer uns, wenn es also für uns da ist, und dieß ist eine Thatsache, so muß etwas Göttliches auch in uns sein, welches dieses Göttliche außer uns vernehmen kann. Dieses ist die Vernunft und mittelbar der Verstand. Ohne Vernunft gibt es eben so wenig für uns eine Offenbarung, als es eine für das Thier oder für den Geistesabwesenden gibt. Vernunft und Offenbarung verhalten sich zu einander wie der Erkennende zu dem zu Erkennenden. Eins kann ohne das Andere nicht sein. Ein Erkennen, welches Nichts zu erkennen hat, ist eben so unmöglich, als ein zu Erkennendes, welches von Niemandem erkannt wird. Die Vernunft erkennt erst den Inhalt der Offenbarung und erkennt sie erst als Offenbarung an.

Wenn eine majestätische Naturerscheinung sich unseren Sinnen darböte und zu uns spräche: ich bin Gott und ich gebiete dir das und das! so müßte unsere Vernunft erst entscheiden, ob sie Gott sein könne oder nicht, und sie als Gott anerkennen.

Das höchste Geschenk Gottes an den Geist aus seinem Geiste, die Wahrheit, in welcher uns Heil ist, kann uns nicht im Schlaf zufallen, sondern in sofern wir Gott in dem richtigen Gebrauche unserer Vernunft entgegenkommen, der uns mit dem Geschenke der Offenbarung entgegenkommt. Der Inhalt der Offenbarung, jene Wahrheit des Heils, soll unserem Leben eine neue Richtung, vom Irdischen ab und auf Gott zu, geben. Das kann nur dann geschehen, wenn sie zu unserem eigensten Eigenthum, zu unserer innigsten Überzeugung wird. Um aber das werden zu können, muß sie eingesehen, um eingesehen zu werden, muß sie vom Geist aufgefaßt werden. Diese Auffassung ist aber ohne die höchste Thätigkeit und Anstrengung des Geistes nicht möglich. Je höher der Preis, desto schwerer der Kampf um ihn. Vernunft und Verstand müssen also alle ihre Kräfte anstrengen, um sich von der außer ihnen stehenden Offenbarung eine adäquate Vorstellung zu machen. Die Elemente der Wahrheit mußten daher durch das ganze N. T. umher zerstreut und das Ewige derselben mit dem Zeitlichen stark legirt sein, damit dieses Ordnen und Sondern uns die Mühe und Anstrengung koste, durch welche sie uns erst zu unserem Eigenthum werden kann. Wenn Gott uns dagegen diese Wahrheit in einer systematischen Einheit und im Zusammenhange gegeben hätte, so daß wir nur nöthig hätten sie auswendig zu lernen, so würde sie uns auch immer etwas Auswendiges bleiben.

Was von der Offenbarung gilt, gilt auch von der Inspiration. Es gibt nothwendig eine solche, aber auch sie muß auf ein Minimum reducirt werden, nämlich darauf daß Gott dafür gesorgt hat, daß der Rathschluß der Erlösung und der Seligkeit von den Verfassern des N. T. nicht so mangelhaft dargestellt werde, daß die Menschheit nicht im Stande wäre, ihn daraus zu erkennen. Bis auf dieses Eine blieb ihnen unverwehrt, das zu schreiben und sich so auszudrücken, wie es ihre Geistesrichtung, ihr Bildungsgrad und ihre Individualität mit sich brachte, und die bei allen Menschen vorhandene Fehlbarkeit war daher bei ihnen in Allem, was nicht jene Hauptsache betraf, nicht aufgehoben. Ob nun aber diese Inspiration als eine besondere geistige Einwirkung auf sie, oder bloß als der geistige Einfluß Christi überhaupt auf seine

Umgebung zu betrachten sei, bleibt zu untersuchen. Wir unserstheils würden für die letztere Ansicht stimmen.

Daß wir aber durch das Gegentheil jener Thätigkeit, durch den Glauben, daß wir passiv etwas für wahr halten und für wahr halten wollen und wähnen, nur Gott verhalte sich aktiv zur Offenbarung und der Mensch nur passiv, den Inhalt der Offenbarung uns nicht aneignen können, und daß es eine arge Täuschung ist, wenn wir wähnen, wir hätten nur an die Offenbarung zu glauben, geht aus dem hervor, was wir schon früher über das Wesen des Glaubens gesagt haben. Der Glaube ist hier zu weiter nichts nutze, als daß er uns veranlaßt, uns von der Offenbarung nicht abzukehren. Glauben ist essen wollen, durch das Essenwollen wird man aber noch nicht satt.

Diese Thätigkeit der Vernunft muß aber eine durchaus freie sein. Denn das Ziel dieser Thätigkeit ist die Wahrheit des Heils, die zu unserer innigsten Überzeugung werden soll, die aber nur dann dieses werden kann, wenn wir ihr frei entgegenkommen, nicht aber wenn uns hier etwas aufgedrungen wird, was uns daher fremd bleiben muß. Und so wie diese Thätigkeit eine freie ist, so ist es auch die durch dieselbe gewonnene Erkenntniß, nicht eine unfreie, wie die sinnliche oder mathematische. Bis zu einem gewissen Grade zwar ist diese Erkenntniß unfrei und unsere Vorstellung von dem Wortlaute der Offenbarung abhängig. Wenn sie z. B. sagt, Gott sei Einer, ein Geist, die Liebe u. s. w., so kann unsere aus diesen Aussprüchen gebildete Vorstellung nicht das Gegentheil davon besagen. Wenn sie aber z. B. Christus Gottes Sohn nennt, so fällt die Beantwortung der Frage, in welchem Sinne sie ihn also nennt, in das Gebiet des freien Erkennens. Jene Freiheit wurde im Laufe der Zeiten in der christlichen Kirche geschmälert, und es wurde geboten zu glauben, d. h. für wahr zu halten, was die Kirche, nach der Art wie sie die Offenbarung auffaßte, von göttlichen Dingen lehrte. Je mehr aber die Menschheit heranreifte, desto unmöglicher wurde die Erfüllung dieses Gebots. Die Vernunft erwachte zum Selbstgefühl, die Reformation fing an. Jetzt erst trat die Vernunft in das rechte Verhältniß zur Offenbarung und die Wechselwirkung beider auf einander, deren Resultat die Erkenntniß der ewigen Wahrheit ist, entwickelte sich immer mehr, indem die vom Anfange der christlichen Kirche her vorhandene Thätigkeit des menschlichen Geistes, die sich in der Bildung einer dem Inhalte der Offenbarung entsprechenden Vorstellung äußerte, immer freithätiger wurde. Was bei diesem Prozeß von der bis dahin herrschenden Kirchenlehre als unhaltbar

abfiel, und was sich umgekehrt als ewige Wahrheit bewährte, gehört nicht hieher.

Die Offenbarung mußte, als von dem menschgewordenen Gott ausgegangen, objektive Wahrheit sein, d. h. das Wesen Gottes und Gottes Verhältniß zum Menschen und des Menschen zu Gott so darstellen, wie es ist. Wir haben aber gefunden, daß diese objektive Wahrheit für uns erst in sofern da ist, als sie zu subjektiver, von uns eingesehener Wahrheit wird. Dazu kann sie, wie jeder Gegenstand des Erkennens, erst durch thätige Auffassung ihres Inhalts werden, dadurch daß wir all das Unsere aufbieten, um uns von diesem Objekt, wie von jedem anderen, an dessen Wahrheit uns gelegen ist, eine ihm entsprechende Vorstellung zu bilden. Nicht also in der Vernunft ist Wahrheit, nicht in der Offenbarung ist Wahrheit (d. h. für uns, subjektive) sondern in der aus der Wechselwirkung beider entstandenen Vorstellung. Wir glauben damit etwas sehr Beherzigenswerthes ausgesprochen zu haben. Der menschliche Geist ist aber ein endlicher, darum kann ihm dieses Geschäft nur annäherungsweise gelingen, und darum muß der Prozeß, für die uns in der Offenbarung gegebene Wahrheit einen immer adäquateren Ausdruck zu finden, als ein nie endigender gesetzt werden. Die uns in der Offenbarung gegebene Wahrheit ist immer unveränderlich dieselbe und ewig, aber das Verständniß derselben ist ein zeitlich immer fortschreitendes. Und da die Menge diesen Prozeß nicht selbst vollziehen kann, so ist die christliche Kirche da, die durch ihre Lehrer dieses Geschäft übernimmt und der Gemeine die in ihr wiedergeborene göttliche Wahrheit, die von einer objektiven zu einer subjektiven gewordene, gibt. Das ist die hohe, schöne Bestimmung des christlichen Lehrers!

Die Noetik hat uns gezeigt, daß wir nur dann die Wahrheit überhaupt haben, wenn unser Leben zugleich die Richtung auf die Wahrheit zu hat. So auch mit der Offenbarungswahrheit insbesondere. Wir werden sie nie haben, wenn unser Leben sich ganz dem Irdischen zuneigt, während unsere Vernunft sie sucht. Der Mensch erkennt nur da sein Heil, wo er seinem Heile lebt, d. h. so lebt, daß ihm dieses werden kann. Nur dann ist uns in der Offenbarung Heil, wenn wir ihre Wahrheit so klar einsehen und so tief empfinden, daß sie auf unser Leben Einfluß bekommt. Erst die Vernunft des Wiedergeborenen, dessen Leben sich wieder vom Irdischen ab- und Gott zugekehrt hat, versteht die Offenbarungswahrheit, aber Wiedergeburt und Verständniß bedingen einander wechselsweise: die

Wiedergeburt ist erst durch die Aneignung der Offenbarung, und diese Aneignung durch die Wiedergeburt möglich.

Die Bürgschaft für die objektive Wahrheit der Offenbarung liegt einmal in der metaphysisch-nothwendigen Übereinstimmung zwischen dem Wesen und dem Hervortreten Gottes in die Erscheinung, und dann in der Übereinstimmung zwischen den verschiedenen Offenbarungsweisen Gottes unter sich. Es ist derselbe Gott, der sich in seinem Worte und der sich im menschlichen Geiste, und zwar in der Vernunft und dem Gewissen, offenbart. Diese Offenbarungsweisen können, sobald die Vernunft hier als die eines Erlösten und vom heiligen Geist durchdrungene gesetzt wird, sich nicht widersprechen, und wo ein Widerspruch erscheint, da ist er ein Beweis, daß das betreffende Bibelwort entweder keine göttliche Offenbarung ist, oder daß wir es nicht richtig aufgefaßt haben. Und weil die richtige oder unrichtige Auffassung der betreffenden Bibelstelle von der Richtigkeit oder Unrichtigkeit unserer Ansicht von der Offenbarung abhängt, die jedenfalls eine komplicirte Aufgabe für die Vernunft ist und daher leicht irrthümlich sein kann, so gebührt bei einem Widerspruche zwischen dem Ausspruche des von unserer fehlbaren Auffassungsweise desselben abhängigen Bibelworts und der einfachen, unmittelbaren und unfehlbaren Offenbarung Gottes durch das Gewissen der letzteren der Vorzug. Die Vernunft kann schon eher irren und ist durch die Aufstellung jener Auffassungsweise schon selbst Partei. Das Gewissen ist ein negatives Organ für die Erkennung der Offenbarungswahrheit, und was ihm widerspricht, kann keine solche sein. Wenn es daher im A. T. heißt, Gott habe den Juden befohlen, bei ihrem Abzuge Sachen von den Ägyptern mitzunehmen, oder die Ureinwohner Kanaans niederzumetzeln, und Gott auf der anderen Seite, auch wenn es keinen Dekalog gäbe, durch das Gewissen zu uns spricht: du sollst nicht stehlen, du sollst nicht tödten, so sind wir dieser Offenbarung schuldig, jene Angabe des A. T. nicht als wahr, also nicht als göttliche Offenbarung anzunehmen, und so kommt jeder Versuch, das Unmoralische jenes Befehls, dem lauten Ausspruche des Gewissens zum Trotz, zu beschönigen, einer Ehrlosigkeit gleich.

Das Kriterium der Wahrheit unserer Vorstellung von der objektiven Offenbarungswahrheit wieder ist die Einheit des Denkens und des Lebens, also das schon von der Noetik für jede Wahrheit überhaupt aufgestellte, dieses nämlich: Jede einzelne Lehre der Offenbarung ist wahr, wenn sie als ein organisches Glied in unsere Gesammtvorstellung von ihr paßt; die Gesammtvorstellung von ihr ist wahr, wenn sie sich mit der Vorstellung von den übrigen

Offenbarungsweisen Gottes (im menschlichen Geiste), zu Einem harmonischen Ganzen verbinden läßt; unser Geist aber ist fähig, sich von diesen Theilen und diesem Ganzen eine wahre Vorstellung zu bilden, wenn dessen Leben wahr, d. h. gesund, ein Leben nach Gottes Willen ist, oder, da wir Gefallene sind, wenn die Offenbarung, als das Princip unserer Lebensentwickelung, unser verkehrt gewordenes Leben gesund und zu einer Wahrheit macht. Auf diese Weise liegt das Kriterium der Offenbarungswahrheit nicht in der Offenbarung, sondern in dem Geiste und zwar in dem von der Offenbarung erleuchteten und geheiligten Geiste des Erlösten. In sofern er dieses ist und also seine Vernunft recht gebraucht, hat er die Wahrheit. Liegt aber das Kriterium der Wahrheit in dem Geiste, (τῷ κρινόντι) dem sie Wahrheit sein soll, und nicht in der Offenbarung, so beweist die als Beweis einer Lehre angeführte Bibelstelle weder die Wahrheit noch die Schriftgemäßheit der Lehre; denn was sie beweisen soll, beweist sie nur unter der Voraussetzung, daß der Lehrende die hieher gehörige wirklich beweisende Bibelstelle angeführt hat, so wie sie nur unter der Voraussetzung nutzt, daß der Lernende im Stande ist, die richtige Anwendung derselben zu beurtheilen. Eben so gut aber, als bei dem Lehrenden die richtige Anwendung der Bibel vorausgesetzt wird, kann ihm das Verständniß der vorgetragenen und durch das Bibelwort zu bekräftigenden Wahrheit zugetraut werden. Diesen Voraussetzungen macht aber die Anführung der Bibelstelle kein Ende.

Es bleibt uns noch übrig, das Verhältniß der Bibel zur Offenbarung zu betrachten, und zwar zuerst zu bestimmen, was in der Bibel Offenbarung sei. Es gibt, wie wir gefunden haben, eine eigentlich also zu nennende unmittelbare Offenbarung; daß sie nirgends, als in der Bibel zu suchen sei, bedarf keines Beweises. Ist nun aber jedes Wort in dem kanonisch genannten Theile der Bibel göttliche Offenbarung oder ist es nur Einiges davon, und in dem Falle welches? Diese Frage wird sich beantworten lassen, wenn wir uns den Zweck der Offenbarung vergegenwärtigen. Dieser konnte aber kein anderer sein, als den Menschen die Wahrheit, in welcher ihnen Heil ist, in sofern sie, auch als Gefallene, nicht selbst darauf kommen konnten, zu lehren. Diese Wahrheit lehrten erst Christus und seine von ihm unterrichteten und begeisterten Jünger. Mithin können wir erst im N. T. diese geoffenbarte Wahrheit suchen. Was in ihm zu dieser Wahrheit des Heils gehört, in sofern es dazu gehört und in sofern die Vernunft der Gefallenen vor Christus notorisch nicht selbst darauf gekommen war, ist göttliche Offenbarung. Mithin ist das, worauf

sie historisch erwiesenermaßen selbst gekommen ist, keine. Gott that nichts Überflüssiges.

Enthält aber die Offenbarung die ganze Wahrheit des Heils? Eben so wie das eine faule Vernunft ist, die alles zwischen den beiden Deckeln der Bibel Enthaltene für Offenbarung hält, so ist auch das eine, welche die ganze Wahrheit des Heils in ihr finden will, so daß man nur nöthig habe, sie auszuschreiben und auswendig zu lernen, um sicher zu sein, daß man sie ganz hat. Die durch die Offenbarung gegebene Wahrheit des Heils ist vielmehr ein Keim, der, von dem Boden des menschlichen Geistes aufgenommen, sich immer mehr entwickelt. Sie ist ein Ferment, welches in den menschlichen Geist gelegt, diesen belebend durchdringt, eine Kraft, welche, in Beziehung zu der Kraft des Geistes gesetzt, diese und sich selbst vermehrt, so wie, irren wir nicht, man nur die Kraft des einen Poles, z. B. die positive Elektricität, zu vermehren braucht, um damit zugleich auch die des anderen, die negative, zu vermehren. So macht heutzutage die Überzeugung, daß wir in jenem Leben in Vervollkommnung ewig fortschreiten werden, ein wichtiges Moment unseres gegenwärtigen christlichen Bewußtseins aus. Diese Lehre steht aber nicht im N. T., sondern hat sich durch die Wechselwirkung der Offenbarung und der Vernunft auf einander daraus entwickelt, wie die Eiche aus der Eichel, die noch kein Schiffbauholz enthält, und aus dem treibenden Erdboden. Die Offenbarung erscheint also als ein Minimum, aber als ein unentbehrliches, um die Wahrheit des Heils zu erkennen. Wenn also auch das, was für Offenbarung gehalten wird, auf diese Weise ihrem Umfange nach abnimmt, so wird sie uns darum nicht zunichte. So wie Ein Wunder Christi, wenn nur das bleibt, für die Wundermacht Christi grade so viel beweist, als alle zusammen, so beweist das, was von der Offenbarung bleibt, eben so viel für die Nothwendigkeit derselben, als wenn jedes Jota derselben ein geoffenbartes wäre. Was da bleibt, ist, auch wenn es sich auf ein Oktavblatt schreiben ließe, etwas wahrhaft von Gott Gegebenes, etwas zu unserem Heile wahrhaft Unentbehrliches, etwas endlich, worauf die gefallene Menschheit in alle Ewigkeit nie von selbst gekommen wäre. Was aber in der Bibel nicht die Wahrheit des Heils enthält, war den Verfassern der geoffenbarten Schriften anheim gegeben nach ihrer natürlichen Einsicht und Individualität, wie sie es verstanden, auszudrücken. Daß dabei in dem, was verhältnißmäßig Nebensache war, bedeutende Irrthümer vorkamen, darf nicht verläugnet oder beschönigt werden. Eine solche ist unstreitig die von Paulus Röm. 9 vorgetragene, mit der

Vernunft und der sittlichen Natur des Menschen schlechterdings unvereinbare Prädestinationslehre. Eben so muß die im ganzen N. T. unzweifelhaft vorgetragene Lehre von der Wiederkunft Christi nothwendig als eine irrthümliche bezeichnet werden, wobei die Worte Christi, daß seine Jünger nicht alle Städte Israels durchgehen werden, bis daß der Menschensohn kommt, sicherlich unrichtig aufgefaßt und wiedergegeben wurden. Überhaupt erscheint es als etwas durchaus Providentielles, daß Christus selbst keine Schrift hinterlassen.

Das Bibelwort muß immer als ein Abglanz der vorübergehenden Erscheinung Christi, als die eine Daseinsweise des alle Tage bis an der Welt Ende bei uns bleibenden Christus betrachtet werden. (Die Kraft, die ununterbrochen von ihm ausgeht, ist die andere.) Er kommt uns auch in seinem Worte entgegen, aber nur da wird uns unser Heil, wo wir auch ihm entgegenkommen. Dieses Entgegenkommen ist aber ein doppeltes, das des Einzelnen und des Ganzen, der Kirche. Der Einzelne verkehrt beim häuslichen Forschen in der Schrift mit Christus und lebt sich in ihn und in seine Lehre immer mehr hinein, aber er muß es anerkennen, daß diese Weise, Christo entgegenzukommen, nur eine einseitige ist, und daß er dieses erst dann vollständig erreicht, wenn er mit dem Ganzen Christo entgegenkommt. Erst mit dem Ganzen, durch gemeinschaftliche Erbauung, kann der Einzelne sich möglichst in Christus hineinleben. Die höchste Stufe des geistigen Lebens ist erst eine Errungenschaft des Ganzen. Erst mit dem Ganzen kann der Einzelne zum möglichst vollkommenen Verständniß der christlichen Wahrheit gelangen. Der Prediger ist ihm der nächste Repräsentant dieses Ganzen. In seinem Geiste muß also das Wort Gottes für den Hörer wiedergeboren werden. Dann muß er sich die Errungenschaft der christlichen Wissenschaft im Verständniß der Offenbarungswahrheit (Bibelerklärungen) aneignen.

Wir haben bisjetzt eigentlich nur von dem N. T. gesprochen. In wiefern ist aber das A. T. göttliche Offenbarung? Vorab muß daran erinnert werden, daß das Christenthum sich nicht aus dem Judenthum, sondern auf dem Boden desselben entwickelte. Die christliche Wahrheit ist ein eigener Organismus, und dieses kann sie nur in sofern sein, als die Nabelschnur abgeschnitten worden ist, die sie mit dem Boden, auf welchem sie erwuchs, verband. Vor Christus war keine eigentliche Offenbarung möglich. Das wäre eine Offenbarung vor der Offenbarung, eine Ilias *ante* Homerum. Auch konnte das A. T., als der Geschichte eines gefallenen Geschlechts entsprossen, die göttliche Wahrheit nur höchst unvollkommen enthalten. Enthielte es aber die Offenbarung des

Rathschlusses der Erlösung, so hätte wahrlich der Sohn Gottes nicht erst nöthig gehabt, auf Erden zu erscheinen, wenigstens nicht, um sie zu lehren. So aber waren die Verfasser der Schriften desselben Menschen, in welchen der Riß zwischen Gott und Menschen noch nicht aufgehoben war, und die daher Gott und seinen Rathschluß nicht weiter erkennen konnten, als soweit diese Erkenntniß sich aus jenem auch nach dem Falle im Menschen zurückgebliebenen Minimum des Göttlichen entwickeln konnte. Die Bestimmung des jüdischen Volkes war, den Monotheismus und die Sehnsucht nach dem kommenden Erlöser zu erhalten, der erst dann auftreten und Eingang finden konnte, wenn seine Ankunft ersehnt und geahnet war. Mithin ist das A. T. nur als eine Verkündigung des kommenden Erlösers, als die Dämmerung vor dem Tage, eine Offenbarung zu nennen, nicht aber als eine Offenbarung der Erlösung selbst. Nur die in ihm unstreitig vorhandene Verheißung der Erlösung ist Offenbarung. Das im A. T. reichlich vorhandene moralische Element, z. B. der Dekalog, brauchte nicht geoffenbart zu werden. Denn die Sittlichkeit ist die Übereinstimmung des Menschen mit sich selbst, und nicht unmittelbar die Übereinstimmung mit sich selbst, sondern die mit Gott hatte der Mensch durch den Fall verloren. Das Gewissen macht ein Moment des auch nach dem Fall im Menschen zurückgebliebenen Göttlichen aus, und wenn auch die Stimme desselben in Manchem auf dem Gipfel der Verkehrtheit oder Verwilderung mehr oder weniger undeutlich vernommen wird, so konnte sie doch nie ganz und im Ganzen verstummen. Was wieder die von Christus angeführten Stellen des A. T. betrifft, so läßt sich nicht eher ermitteln, ob sie im strengsten Sinne des Worts Offenbarung, d. h. Lehre des Heils seien, bis ausgemittelt worden ist, in welchem Sinne Christus sich auf sie bezog. Wenigstens muß jenes dem A. T. entnommene Grundgesetz des christlichen Lebens, daß wir Gott über Alles lieben sollen, als wahrhafte Offenbarung gelten. Ein anderes Element jenes Minimums ist die Sehnsucht nach dem Leben in Gott, und dieses vermittelte auch die Ahnung und Hoffnung des kommenden Erlösers, und wurde das Organ, durch welches Gott diese Antwort auf die Frage der Sehnsucht nach ihm ertheilte. Diese Ahnung und Hoffnung ist aber keinesweges ein Monopol des A. T., und wir stehen nicht an, in manchen Äußerungen des außerjüdischen Alterthums Weissagungen von dem kommenden Erlöser anzuerkennen. Würde z. B. folgender Ausspruch Krischna's in Bhagawatgita:

„So oft als nun ein Verschwinden des Rechts, o Bharats Sohn,

„Ein Emporsteigen des Unrechts, erschaff' alsbald mich selber ich;
„Zu erretten die Rechtschaffenen, zu vernichten, die Übles thun,
„Fest das Recht wiederzustellen, komm' ich ins Sein von Zeit zu Zeit."

im A. T. stehen, unsere Theologen hätten ihn, und gewiß mit Recht (bis auf die letzten vier Worte) unter die messianischen Weissagungen gerechnet.

Eigentlich ist aber die jüdische Religion die des Eigennutzes. Diene Jehova treu, so wird er dich irdisch glücklich machen, das ist der Hauptinhalt derselben. Die Urkunden einer solchen Religion können nicht göttliche Offenbarung sein, sondern nur das, was über sie hinausgeht, d. h. die Ahnung von dem Kommen Dessen, der die eigentliche Religion, oder die Lehre von dem Wiederanknüpfen des Lebens der gefallenen Menschheit an Gott lehren und sie zu einem göttlichen Leben erwecken würde.

Ziehen wir hieraus den Schluß auf die Kirchenlehre, oder diejenige Auffassungsweise der Offenbarungswahrheit, die sich im Laufe der Zeiten in der christlichen Kirche ausgebildet und geltend gemacht hat, deren Glaube gefordert und welche der Lehrer gar zu beschwören genöthigt wird, so finden wir erstens, daß sie eben so gut wie das Glaubenssystem, welches sich der Einzelne etwa auf eigene Hand aus der Offenbarung bildet, nicht die Offenbarungswahrheit selbst, sondern nur eine von Menschen ausgebildete Vorstellung von derselben ist, die zwar mehr oder weniger ihrem Objekt entspricht, ohne aber daß wir einen Grund hätten, sie für nothwendig und vollkommen adäquat mit ihm zu halten. Zweitens muß die Kirchenlehre dermalen noch mehr oder weniger unvollkommen sein, denn schwerlich kann die christliche Kirche sich rühmen, daß die Entwickelung der Vernunft, welche die Offenbarung aufzufassen hat, immer die richtige, noch daß das religiöse Leben in ihr immer und überall gesund und kräftig, noch endlich, daß die Wechselbeziehung zwischen Vernunft und Offenbarung immer so lebendig gewesen wäre, daß die Wahrheit aus ihr nothwendig hervorgehen mußte. Daher ist es auch das Recht, die Pflicht und der hohe Beruf eines jeden Lehrers der Kirche über die geltende, oft dürftige und unentwickelte Auffassungsweise hinauszustreben und für die vollkommnere Auffassung der ewigen, unwandelbaren Wahrheit der Offenbarung nach Kräften das Seine zu thun.

Unter diesen Umständen muß die Kirchenlehre ihre Gebrechen

haben. Das größte Gebrechen derselben ist aber der Stabilismus. Dieses ist ein doppeltes. Einmal wurde das Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung immer verkannt, und man wähnte, die Wahrheit der Offenbarung sei, nach Hegels klassischem Ausdruck, eine fertig ausgeprägte Münze, die nur eingestrichen und ausgegeben werden darf. Die Vernunft habe aber hiebei gar nichts zu thun und sie müsse sich daher dieser ohne ihr Zuthun entstandenen Wahrheit unterwerfen. Diese einmal in Kurs gekommene Münze, die Vorstellung der Offenbarungswahrheit wird nun als die Offenbarungswahrheit selbst betrachtet, und daß diese, gut oder übel gerathen, ein Werk der Vernunft ist und daß jene ohne die Vernunft gar nicht für uns existirte, kommt gar nicht in Betracht. Eine nothwendige Folge dieser Ansicht ist, daß die Kirche als solche gar keinen Grund zu haben glaubt, die einmal vorhandene Lehre weiter zu entwickeln, zu vervollkommnen und von dieser Vervollkommnung als Lehrerin der Gemeine gehörigen Gebrauch zu machen. Die Lehre ist vielmehr ein- für allemal festgestellt und jeder Versuch, die Offenbarung anders aufzufassen und dieser Auffassung einen vollkommeneren Ausdruck zu geben, wird als ein Frevel, als ein feindseliger Angriff auf die Offenbarung selbst angesehen und zurückgewiesen. Seinen Gipfel aber erreicht der Stabilismus in der Auctorität der symbolischen Bücher. Zwar muß zugegeben werden, daß sie die Offenbarungswahrheit der Hauptsache nach richtig wiedergeben: allein eben so wenig darf geläugnet werden, daß eine immer vollkommenere Auffassung derselben möglich ist und erstrebt werden muß. Während sie daher nur historische Geltung haben und ein achtungswerthes Zeugniß von dem Glauben der Zeit sind, in der sie entstanden, wird diese von Menschen gebildete Vorstellung von der Offenbarung, diese menschliche Auffassungsweise derselben als unverbesserlich festgehalten. Damit wird nichts Geringeres gesetzt, als daß die Urheber derselben den Gipfel spekulativer Ausbildung und zugleich den der Heiligung des Lebens erstiegen, ohne welche eine vollkommen adäquate Auffassung, was sie doch sein soll, unmöglich ist. Wo aber der Stabilismus herrscht, da herrscht auch ein intellektueller Quietismus, d. h. da ruht der Geist unthätig auf der ein- für allemal angenommenen Kirchenlehre und bleibt beim Glauben stehen, d. h. bei dem Entschluß, dieselbe für wahr zu halten.

V. Der h. Geist und die christliche Kirche.

A. Der heilige Geist.

Jetzt erst findet die Lehre vom heiligen Geist ihre Stelle in unserer Weltanschauung. Wenn es uns aber hier nicht gelingen sollte, der kirchlich herrschenden Ansicht so nah, wie wir es wünschten, zu kommen, so ist es damit noch nicht ausgemacht, daß wir dadurch in Widerspruch mit der Offenbarung selbst gerathen. Wir sind vielmehr der Meinung, daß es sich exegetisch nachweisen lassen wird, daß auch diese unsere Ansicht eine mit der Offenbarung übereinstimmende ist, und daß wir uns nicht mit dieser, sondern nur mit der herrschenden Auffassung der hieher gehörigen Worte des N. T. im Widerspruche befinden. Denn diese enthalten nur einen ganz unentwickelten Keim der betreffenden Lehre, der sich wenigstens eben so gut zu der von uns vorzutragenden, als zu der kirchlich geltenden, entwickeln läßt. Ferner ist der h. Geist zwar als Gott Geist, also persönlich, allein zu einem besondern persönlichen heiligen Geiste kann es die Spekulation ohne Künstelei nicht bringen, und eben so wenig vermag sie in dem Begriffe des h. Geistes eine Bedeutung für die Gottheit selbst, als sei der h. Geist ein Moment in der Gottheit selbst ohne Beziehung auf die Welt, aufzuweisen. Es wäre unstatthaft, wenn man etwa die Nothwendigkeit in Gott, über sich selbst hinauszugehen, sich selbst in der Welt endlicher Geister gegenständlich zu werden und mit dieser zu harmoniren, als etwas von Gott als Vater und Sohn Verschiedenes, also als h. Geist bezeichnen wollte. Denn die Metaphysik hat gezeigt, daß es das Sein selbst ist, was sich als Kraft manifestirt und daß diese Kraft nicht etwas vom Sein Verschiedenes oder erst zu ihm Hinzukommendes ist. Wollen wir also mit aller Gewalt einen persönlichen h. Geist und zwar einen, der, wie Vater und Sohn, da wäre, auch wenn es keine Geisterwelt gibt, so müßten wir, der hergebrachten Ansicht zulieb, in die Gottheit erst hineindichten, was ohne Zweifel der Philosophie übel anstehen würde.

Wir haben gefunden, daß der Mensch erst in der innigsten Beziehung seines Seins auf Gott das ist, was er sein soll, und eben so wenig als der Mensch ohne diese Beziehung zu Gott, kann auch Gott als die absolute Liebe ohne eine Beziehung zum Men-

schen, überhaupt zur Welt endlicher Geister, gedacht werden. Gott kann nicht ohne einen Gegenstand seiner Liebe sein, und weil diese eine absolute ist, umfaßt sie nicht nur den Gott gegenständlich gewordenen Gott, den Sohn, sondern auch die Welt endlicher, gottbewußter Geister. So wie die Beziehung des Menschen zu Gott die Hingabe seines Herzens an Gott, das Gott-leben, der Glaube ist, so ist die Beziehung Gottes zu dem Menschen wieder eine doppelte, die geistige Anziehungskraft Gottes und dann die dynamische Einwirkung Gottes auf die Menschen. Diese doppelte Beziehung Gottes zum Menschen in der geistigen Welt entspricht genau der doppelten Beziehung der Sonne zu ihrem Planeten in der Körperwelt, die als Masse (Schwerkraft), als das überwiegend Große, ihn anzieht und als das überwiegend Thätige, als Licht und Wärme (Eradiationskraft) dynamisch auf ihn einwirkt. Beide Einwirkungen Gottes nun auf den Menschen in ihrer Einheit sind der heilige Geist. Gäbe es daher keine Welt endlicher, gottbewußter Geister, so gäbe es auch keinen heiligen Geist.

Da aber Gott nur in sofern als anziehend und auf uns einwirkend uns entgegenkommen kann, als wir ihm entgegenkommen, wir ihm aber als Gefallene nicht entgegenkommen konnten, so konnte auch Gott uns nicht eher entgegenkommen, als er uns möglich gemacht hatte, ihm wieder entgegenzukommen. Dieses geschah durch die Menschwerdung. Aber als der Erlöser gibt uns Christus bloß die Möglichkeit dazu, d. h. er lehrt uns, daß Gott leben unser wahres Leben, unsere Bestimmung und Seligkeit ist, er erweckt uns zu diesem Leben und macht uns frei, also, daß nichts uns mehr verhindert, es zu ergreifen. Allein alles dieses ist nur eine mögliche Erlösung und Beseligung. Wirklich selig können wir nur in sofern werden, als diese Möglichkeit wirklich wird, als wir in die Gottgemeinschaft, die wir durch den Fall verloren hatten, wirklich wieder hineinkommen. Jene Möglichkeit wurde durch die Lehre Christi vermittelt; zu einer Wirklichkeit aber wurde sie erst durch seine geistig-dynamische Einwirkung. Diejenige geistig-dynamische Einwirkung aber, die von Christus bis zur Ablegung seines menschlichen Leibes ausging, war nur eine so zu sagen vorläufige, einleitende, und fand nur in sofern Statt, als nöthig war, um das Verständniß seiner Lehre und den Anfang des Gott-lebens bei den Seinen zu vermitteln. Er hatte aber bei seinem Scheiden von der Erde Zweierlei verheißen, einmal, bei den Seinen zu bleiben bis zu der Welt Ende, und zweitens, ihnen den heiligen Geist zu senden. Dieses bei uns Bleiben muß eine Wirksamkeit, eine Einwirkung sein, und zwar eine andere

und höhere als die, wodurch Homer, Shakespeare und Schiller in ihren Schriften bei den Menschen sind bis zum Ende der Tage. Diese Einwirkung kann daher, da Christus nicht mehr hörbar zu uns spricht, nur die geistig-dynamische sein, wodurch der stärkere Geist auf den schwächeren, den er zum Gegenstande seiner Thätigkeit macht, einwirkt. Wenn es nun einen heiligen Geist gibt, so muß er auch wirksam und kann seine Wirksamkeit als eine göttliche nicht erfolglos sein. Diese kann aber keine andere als die geistig-dynamische Einwirkung Gottes auf den Menschengeist sein, eine Einwirkung die, da wir Gefallene sind, erst durch den Mensch gewordenen Gott möglich wird. Eine doppelte geistig-dynamische Einwirkung aber, eine vom Sohne und eine andere davon verschiedene vom heiligen Geist, kann, da beide nur Einen Zweck haben können, nämlich die Umkehr des Menschen zu Gott und die Wiederanknüpfung seines Seins an Gott, unmöglich angenommen werden.

Bei der Einheit des Vaters mit dem Sohne versteht es sich von selbst, daß die geistig-dynamische Einwirkung auf die geistige Welt gleicher Weise vom Vater und vom Sohne ausgeht. Sie geht aus vom Vater, indem der Sohn, der zum Vater ging, mit dem Vater Eins, wiedervereinigt war. Aber auch vom Sohne, indem diese Einwirkung von dem Wiedervereinigten ausgeht. Gott ist als Liebender und Geliebter die Liebe, und so wie der Vater außer dem Sohne einer Geisterwelt zum Gegenstande seiner Liebe bedarf, so bedarf auch der Sohn außer dem Vater einer Geisterwelt zum Gegenstande seiner Liebe. (Er hat es durch die That bewiesen.) Durch die geistige Anziehung und die geistig-dynamische Einwirkung erhält sich die Eine Gottheit diesen Gegenstand ihrer Liebe. Ist aber eine Welt gefallen, so wird diese geistig-dynamische Einwirkung nach dem Rathschlusse des Vaters zu einem Mittel die Erlösung zu verwirklichen, und geht von dem Sohne, der diesen Rathschluß ausführt, faktisch aus. Diese geistig-dynamische Einwirkung ist aber der heilige Geist, der also vom Vater und vom Sohne ausgeht. Die abendländische Kirche wurde also von einem richtigen spekulativen Instinkte geleitet, indem sie auf dem filioque bestand. War aber dieses, wie behauptet wird, eine Interpolation, so beurkundete der Urheber derselben sich schon dadurch als einen Denker.

Aber diese geistig-dynamische Einwirkung geht in der gefallenen Welt zunächst vom Sohne aus, denn Gott ist als Gott überhaupt die allseitige Sphäre der Kraft, als Sohn aber die immer auf Einen Punkt gerichtete Spitze des unendlichen Kegels der Gottheit. Die geistig-dynamische Einwirkung auf die Gefallenen

fing aber schon mit der erlösenden Thätigkeit, die durch sie bedingt wurde, an; vollkommen aber konnte sie erst dann erfolgen, als das Hinderniß entfernt war, welches der Entwickelung der Lehre Christi in den Gemüthern der Seinen im Wege stand. Dieses Hinderniß war Christus selbst. Es war, wie er selbst lehrte, gut, daß er ging. Denn nachdem er die Wahrheit des Heils gelehrt und vorläufig in so weit auf die Gemüther der Seinen geistig-dynamisch eingewirkt hatte, als nöthig war, damit sie bei ihnen Eingang fand, gab es für den Sieg dieser Wahrheit kein größeres Hinderniß, als den leiblich dableibenden Christus selbst. Denn der Eindruck seiner Persönlichkeit machte, daß die Seinen die Wahrheit, die er lehrte, unbedingt und passiv annahmen, daran eben nur glaubten, und daher auch häufig schlecht verstanden, ohne sie frei und selbstthätig in ihr geistiges Eigenthum zu verwandeln. War aber der menschgewordene Gott dem leiblichen Blicke der Seinen entrückt, und dadurch ihr Geist zur Selbstthätigkeit angeregt, so kam er ihnen, wie auch schon entwickelt worden, noch einmal, in dem Pfingstwunder geistig-dynamisch auf sie einwirkend, zu Hülfe und machte ihren Geist fähig, der Träger der bis dahin in ihren Gemüthern schlummernden göttlichen Wahrheit zu sein.

In Beziehung auf die drei Hauptmomente im Leben der Menschheit ist der heilige Geist nichts anderes als Gott, der zuerst dem Menschen in dessen Urverhältniß zu Gott entgegenkommt und ihn in Beziehung auf sich erhält, also was wir sonst die Anziehungskraft Gottes, die Gnade, genannt haben. Dieses Urverhältniß war ein Verkehr zwischen Gott, der die Liebe ist, und dem Menschenherzen, welches seine Lust daran hatte, Gott zu lieben. Und zwar war dieser Verkehr ein direkter zwischen Herz und Herz, der keiner Vermittelung des Worts oder der That bedurfte, so wie wir schon in dem Verkehr zwischen dem Ältern- und Kindesherzen eine Unmittelbarkeit nicht läugnen können. Der Mensch ist aber frei und sein Verhältniß zu Gott auf Freiheit gegründet. Wo daher der Mensch aufhört Gott entgegenzukommen und sich von Gott abwendet, da muß auch zweitens Gottes Einwirkung auf den Menschen aufhören, so wie mit der Vernichtung des einen Poles auch der andere ohne Weiteres vernichtet ist. Wo der Mensch von Gott abläßt, da läßt auch Gott in sofern von dem Menschen ab, daß die Gottgemeinschaft aufhört, obgleich Gott nicht den Menschen sich selbst überläßt, sondern die Initiative zu seiner Erlösung ergreift. In der Welt der Gefallenen gab es daher keinen heiligen Geist — eine Wahrheit, die beinahe eine Tautologie ist — und daß es keinen gab, bezeugt das wirre Treiben derselben, Ge-

schichte genannt. Diesen unterbrochenen geistigen Verkehr des Menschen mit Gott stellte aber Christus her. Das war der Zweck seiner Sendung. Diese Umkehr, das dritte Hauptmoment im Leben der Menschheit, mußte von Gott und dem Menschen zugleich ausgehen, denn sonst wäre sie etwas Aufgedrungenes, obgleich Gott hier die Initiative zu ergreifen hat; eben so wenig aber auch konnte sie von der Menschheit allein ausgehen, denn wie hätte das von Gott abgekommene Geschlecht, stand ihm nunmehr gleich die Rückkehr offen, aus eigener Kraft zu Gott zurückzukehren vermocht. In sofern nun Gott dem Menschen behülflich ist, die durch Christus möglich gewordene Erlösung an sich zu verwirklichen, ist er wieder der h. Geist, d. h. Gott, in sofern er auf die erlöste Menschheit geistig-dynamisch einwirkt. Die Wiederherstellung des Urverhältnisses zwischen Gott und Menschen bezog sich aber nicht auf Gott, den Unwandelbaren, sondern auf den Menschen. Die Sonne fehlt nie am Himmel, auch da wo Wolken sie vor uns verdecken. Christus machte den Menschen frei von den irdischen Gewalten, die ihn hinderten, Gott zu leben, und gab seinem Leben dadurch die Beziehung auf Gott zurück. Diese Umkehr war aber keine magische, noch eine hinter dem Rücken des menschlichen Wissens und der Freiheit bewirkte, sondern die Erkenntniß des Heils und die freie Verwirklichung dieser Erkenntniß im Leben sind nothwendige Momente in derselben. Die Menschen konnten nicht gleichsam während sie schliefen erlöst werden, sondern erst in sofern sie erwachten und sich die Erlösung aneigneten. So wie sie die erlösende Wahrheit erkennen mußten, mußten sie auch das Bedürfniß der Erlösung erkennen und erlöst sein wollen. Daraus aber, daß die Lehre ein nothwendiges Moment der Erlösung ist, erhellt, daß diese nicht durch eine andere, durch keine menschliche Persönlichkeit vermittelte geistig-dynamische Einwirkung möglich gewesen wäre, d. h. durch eine andere als durch den Menschgewordenen, indem dann das wesentliche Moment der Lehre gefehlt hätte, welches einen persönlichen Lehrer voraussetzt. Ist also der Riß zwischen Gott und Mensch eingetreten und die Erkenntniß des Gottes erloschen, dem der Mensch aufgehört hat zu leben: so ist die Wiederherstellung der Gotterkenntniß, die nur durch die Menschwerdung möglich war, die nothwendige Bedingung für die Erneuerung der Einwirkung Gottes auf den Menschen, für das Kommen des heiligen Geistes. Christus gibt durch seine Lehre und geistig-dynamische Einwirkung den ersten Impuls zur Umkehr. So weit erstreckt sich seine Wirksamkeit als Erlöser, und nun kommt er als der παράκλητος, der Herbeigerufene, der heilige Geist, den Gott schon

Zustrebenden immer mehr entgegen, und der Verkehr zwischen Gott und Mensch ist für immer wiederhergestellt.

Die geistig-dynamische Einwirkung Gottes auf den Menschen setzt ein freies Entgegenkommen von Seiten des Menschen voraus. Was aber dem uns zu Hülfe kommenden Göttlichen entgegenkommt, ist nicht das Menschliche, sondern das Göttliche im Menschen, der Geist Gottes in uns. Der heilige Geist ist also der göttliche Geist und zugleich der wesenhaft von ihm nicht verschiedene menschliche Geist, der heilig gewordene Geist aus Gottes Geiste, der Geist der sich aus dem Fall aufraffenden und zu Gott zurückkehrenden Menschheit, also der menschliche Geist, der, ohne aufzuhören, ein endlicher und Gott gegenständlicher zu sein, der gottgegebenen Richtung folgt, und dadurch in eine lebendige und durchgängige Beziehung zu dem göttlichen kommt. Der heilige Geist ist also die innigste Vereinigung Gottes mit dem menschlichen Geiste, wo das, was den Menschen von Gott abwendig macht, das Irdische, überwunden und zur Nebensache seines Strebens geworden ist.

Die bei dem erlösten Geschlechte wiederhergestellte geistig-dynamische Einwirkung auf dasselbe konnte, als von Gott ausgegangen, keine erfolglose sein, sondern sie mußte eine neue Lebensrichtung bewirken, und diese Wirkung ist das Gott-leben, das neue, das göttliche Leben der Christenheit. Eben so wenig kann sie, als eine göttliche, eine vorübergehende sein. In ihrer Unaufhörlichkeit aufgefaßt ist sie der Christus bei uns alle Tage bis an der Welt Ende. Dagegen kann die menschliche Empfänglichkeit für sie nach den verschiedenen Phasen der geschichtlichen Entwickelung eine bald stärkere, bald schwächere sein, und nach dieser Empfänglichkeit ist die göttliche Einwirkung bald eine mächtigere, bald eine geringere. Es gibt blüthentreibende Geistesfrühlinge, es gibt Zeiten der Geistesdürre. Aufhören kann diese Gotteswirkung und mit ihr das göttliche Leben in der Menschheit nie mehr ganz, d. h. die Christenheit kann sich in allen ihren Gliedern nie von dem ihr entgegenkommenden heiligen Geiste ganz abwenden. Und selbst dieses, daß es dem, dem irdischen zugekehrten Leben gegenüber als ein Minimum erscheint, ist nur ein vorübergehender Zustand, und die Zeit muß kommen, wo die Verheißung, daß allen Menschen geholfen werde und alle zur Erkenntniß der Wahrheit kommen, eine Wahrheit werden wird, und wo die Ströme des Geistes sich immer reicher über die dürren Steppen des von Gott abgekehrten Lebens ergießen. Wo es Gott ist, der mit dem nicht Göttlichen kämpft, da kann es nicht zweifelhaft sein, auf welcher

Seite es zum Siege kommen wird. Wo aber das auf die Menschheit einwirkende Göttliche ununterbrochen thätig ist, wo ein göttliches Leben herrscht, da muß sich auch ein Organismus entwickeln. Wo Leben ist, da ist auch Organismus, wo Organismus, da auch Leben. Dieser Organismus ist die christliche Kirche, deren spiritus rector der heilige Geist ist. Zugleich wird aber die Kirche, die Gemeine der Gläubigen, im N. T. als ein Organismus dargestellt, von welchem Christus das Haupt, das belebende Princip, die Gläubigen die Glieder sind; ein neuer Beweis für die Richtigkeit der Auffassung, nach welcher der h. Geist die Kraft ist, die von Christus auf seine Gläubigen ausgeht.

B. Die christliche Kirche.

Wohl verschönert die Kunst unser Dasein, wohl erhebt uns die Wissenschaft über die Niederungen des Lebens, aber eben so wenig als sie je ein Gemeingut Aller werden können, können sie den Menschen vollständig beglücken. Erst die Religion, die innige geistige Beziehung zwischen dem Menschen und Gott und das reiche geistige Leben, welches dieser Beziehung entblüht, erweckt den Menschen aus der Dumpfheit eines bloß dem Irdischen zugekehrten Lebens; erst sie vermag ihn aus der Gewalt der Erdenmächte zu befreien, die ihn in dem Grade anziehen und unterjochen, als er sich von Gott abkehrt; erst sie ist im Stande, ihm den Frieden mit sich selbst zu erhalten, ihm den Widerstreit des Erdenlebens zu lösen und ihm das Leben in Gott aufzuthun, das nothwendig ein seliges ist. Erst in dem Grade, als das religiöse Leben aufblüht, kann dem Menschen wahrhaft wohl sein und wird sein Geist so helle, erwarmt sein Herz, erhebt sich sein Gemüth, so, daß die Unvollkommenheiten der irdischen Dinge nicht mehr im Stande sind, ihn unglücklich zu machen. Er ist hier dem Planeten zu vergleichen, auf welchem ein Leben nur in sofern möglich ist, als er sich regelmäßig um seine Sonne dreht und von ihr Licht und Wärme empfängt, und der ohne Zweifel erst unter der Bedingung um sich selbst rotiren kann, daß er um seinen Centralkörper rotirt. Und wie dem Einzelnen, so ist auch dem Ganzen erst in der Religion Heil. Erst in der Blüthe des christlichen Lebens liegt die Bürgschaft dafür, daß es im Staate nicht bloß anders, sondern auch besser werde.

Das Heil aber, welches die Menschheit von der Religion erwartet, kann für's Erste nur von der evangelischen Kirche

ausgehen. Von der griechischen Kirche verbietet uns unsere persönliche Stellung auch nur Ein Wort zu reden. Von der römisch-katholischen aber ist das Heil fürs Erste nicht zu erwarten, und zwar solange sie mit der Staatsgewalt in bald offener, bald geheimer Fehde liegt und solange sie noch in ihrem egoistisch-herrschsüchtigen Streben befangen ist. Solange ihr die Erhaltung und Vergrößerung ihrer Macht die Hauptsache ihres Strebens ist, muß das Heil ihrer Gläubigen und noch mehr der Sieg der christlichen Wahrheit ihr Nebensache sein. Einst wird auch ihre Wiedergeburt erfolgen, es mag aber noch lange dauern, bis sie bei ihr möglich sein wird, und bis dahin ist das Heil nur von der evangelischen Kirche zu erwarten. Denn nur bei ihr ist, wenn sie auch von außen abhängig ist, wenigstens das Wort frei, und wo wenn auch *nur diese* Freiheit ist, da ist das Verständniß, da ist der Sieg der Wahrheit möglich. Die Rücksichtslosigkeit, mit welcher die Wahrheit gesucht sein will, ist nur bei ihr möglich. Auch den großen Vorzug vor der katholischen hat sie, daß sie sich des armen Volks annimmt und — so viel auch in der Hinsicht noch zu wünschen übrigbleibt — jeden ihrer Kirchengenossen ohne Ausnahme in der christlichen Wahrheit unterrichtet. Endlich verfolgt sie keine egoistischen Zwecke, den Bestand und die Vergrößerung ihrer Macht, sondern nur moralische, die Sittlichkeit und Frömmigkeit ihrer Glieder. Sie betrachtet nicht die Sorge für das ewige Heil der Menschheit als ihr Monopol, allein so wie dermalen die Sachen stehen, ist dieses allein von ihr zu erwarten.

Aber nicht *der* evangelische Glaube, den Ihr vielleicht meint, kann der geängsteten Menschheit den Frieden bringen. Nicht der *aufgeklärte* der keiner ist, nicht der *frömmelnde*, der ein krankhafter ist, nicht der *stabile*, der ein todter ist. Und eben so wenig kann *die* evangelische Kirche, die Ihr vor Euch seht, die vom Staat überwältigte, die unter sich zerrissene und unverbundene, die aller wirklichen Verfassung und Vertretung entbehrende, der Menschheit den Frieden bringen: sondern *die* evangelische Kirche, der es gelingt, die hehre Idee, die ihr zu Grunde liegt, zu verwirklichen. Welche, unserer Ansicht nach, diese Idee sei, und was zu ihrer Realisirung gehöre, soll in den folgenden Blättern entwickelt werden.

Mit dem heiligen Geiste gehört die *christliche Kirche* wie die Wirkung mit der Ursache zusammen. Sie ist die Folge von der seit Christus fortdauernden geistigen Einwirkung Gottes auf die Menschheit, in sofern diese ihr entgegenkommt, was diese nur in sofern kann, als sie Christus und seine Lehre kennt. Sie

ist also der menschliche Gegensatz dieser göttlichen Einwirkung, wo der Mensch dasselbe will, was Gott als letzten Zweck der Menschheit will. Die Kirche ist also die Form des durch den h. Geist in der Menschheit entzündeten göttlichen Lebens. Die Erlösung ist nämlich kein opus operatum, und die Menschheit konnte nicht über Nacht und im Schlafe, etwa durch den Tod Christi erlöst werden, sondern sie wird es erst in sofern als wir uns die Erlösung thätig aneignen. Für Denjenigen aber, der Christus und seine Lehre gar nicht kennt und der also nicht anfangen kann, Gott zu leben, ist Christus und seine Erlösung gar nicht da, und für ihn ist es so lange eben so gut als wenn Gottes Sohn gar nicht Mensch geworden wäre. Es ist aber nicht genug, daß der Mensch Gott in Christus thätig entgegenkommt, sondern er muß dieses gemeinschaftlich mit seinen Brüdern thun. Auf eigene Hand und allein kann der Mensch sich die Religion und ihre Segnungen eben so wenig aneignen, als der in einer Wüste allein lebende Mensch sich die Segnungen der menschlichen Gesellschaft aneignen kann. Wer da glaubt, daß er auf eigene Hand dafür sorgen kann, daß er selig werde, und dafür auf eigene Hand sorgt, ohne sich um die Seligkeit seiner Brüder mit zu bekümmern, ist eben so ein Thor als ein Egoist. Erst in der geistigen Gemeinschaft, dem geistigen Verkehr und der gemeinsamen Sorge für unser gemeinsames Heil entwickelt sich durch die Wechselwirkung zwischen dieser Thätigkeit und der Einwirkung des h. Geistes das göttliche Leben, welches erst den Menschen zu Gott führen und beseligen kann. Die christliche Kirche, die gesammte christliche Kirche, in sofern sie eine wahrhaft christliche ist, ist also die Führerin der Menschheit zu Gott und die allein seligmachende, und es ist eben kein schmeichelhafter Beweis von der Wahrheitsfähigkeit der Menschen, daß diese Wahrheit als der Gipfel von Unverstand und Anmaßung bezeichnet wird. Eine seligmachende wird sie aber erst in sofern, als wir Menschen, die wir die Idee der Kirche zu realisiren haben, das Unsere thun, damit sie das werde, was sie sein soll. Die christliche Kirche ist also eine organische Gemeinschaft, in welcher das göttliche Leben, die Bedingung unseres ewigen Heils, sich durch den friedlichen Gegensatz des dem Menschen entgegenkommenden Gottes und des Gott entgegenkommenden Menschen entwickelt. Denn so wie der Staat ein Verein von Menschen ist, welche die Aufgabe haben, ihr Heil als sinnliche und sittliche Wesen durch Verwirklichung eines Rechtszustandes gemeinschaftlich zu schaffen, so ist die christliche Kirche ein geistiger Verein der Menschen, welche die Aufgabe haben, ihr ewiges Heil durch die Aneignung der Erlösung gemeinschaftlich zu

schaffen. Der Staat ist die Ilias der in den Kampf mit der Natur und ihren eigenen sinnlichen Interessen ziehenden Menschen, die christliche Kirche die Odyssee der Menschheit, die sich aufmacht, um nach Lösung jener Aufgabe aus der Irre heimzukehren in des Vaters Haus. Der Geist aber, der sie dazu treibt, ist der göttliche Geist, der ihr Geist geworden ist. Die christliche Kirche ist also, wie auch der Staat, etwas Gottgewolltes, der Weg, auf welchem der Mensch, als Geist aus Gottes Geiste, seine Bestimmung erst erreichen kann, und wir können nicht eher Ruhe finden, als bis wir diese doppelte Aufgabe recht gelöst und Staat und Kirche recht dargestellt haben.

In der Kirche kommt der Vater durch den Sohn als heiliger Geist der ihm entgegenkommenden Menschheit entgegen. Die Einwirkung Gottes geht entweder auf den Einzelnen oder auf das Ganze und hat das Entgegenkommen der Einzelnen und des Ganzen zu seinem nothwendigen Gegensatz. Der Einzelne, durch den Gott hier dem Ganzen entgegenkommt, ist der Lehrer (per synecdochen also genannt, da das Wort „Priester" unpassende Nebenbegriffe enthält und die Sprache kein Wort hat — es sei denn das Wort Vermittler — welches alle Funktionen desselben ausdrückte). In ihm koncentriren sich alle Strahlen dieser Einwirkung des heiligen Geistes auf die ganze Gemeine der Gläubigen als in Einem Brennpunkte und verbreiten sich von ihm aus über die ganze Gemeine. Nicht Wer zum Organ dieses Empfangens und Gebens gewählt wird, ist Lehrer, sondern Wer die göttliche Einwirkung am Tiefsten empfunden und sich vor Anderen berufen fühlt, der Gemeine Vermittler derselben zu sein, soll dazu gewählt werden. Ist nicht die göttliche Einwirkung in ihm lebendig geworden, so ist er kein Lehrer, sondern heißt nur so. Eine Gemeine kann aber eben so wenig ohne Lehrer sein, als ein Kreis ohne Mittelpunkt. Ohne den Lehrer kommt es zu keinem regen Glaubensleben, oder, wo es früher dazu gekommen ist, tritt das Krankheitssymptom hervor, daß dieses Leben, welches im Herzen seinen Mittelpunkt haben sollte, sich metastatisch in einem der Glieder einen Mittelpunkt sucht. Die Momente der Wirksamkeit des Lehrers sind aber: Lehre, Erbauung, Vermittelung der göttlichen Gnade. Als Lehrer im eigentlichen Sinne des Worts vermittelt er der Gemeine das Verständniß des in seinem Geiste wiedergeborenen göttlichen Wortes; als Liturg ist er das Organ der Andachtsgefühle der Gemeine, die in ihm ihren rechten Ausdruck finden; als Vermittler der göttlichen Gnade ist er das Organ, durch welches die Gemeinschaft Gottes dem sie suchenden Einzelnen im Sakramente

wird. In allen diesen Beziehungen ist dieß, daß der Strom der göttlichen Einwirkung durch sein Herz geht, daß er den h. Geist hat, die Bedingung für das göttliche Leben in der Gemeine. Ein Automat, welches Liturgie, Gebet und Predigt noch so musterhaft abhaspelte, würde keine Erbauung erwecken können, selbst wenn die Täuschung so vollkommen wäre, daß die Gemeine nicht wüßte, daß es ein Automat wäre. Nur Begeisterung erzeugt Begeisterung. Der ununterbrochene Strom derselben geht aber bis auf Christus zurück und die Lebensgemeinschaft mit ihm ist die Bedingung des göttlichen Lebens der Gemeine und des Einzelnen.

Die Einwirkung des h. Geistes geht ferner auf das Ganze als solches. Die Gemeine wird durch ihn angeregt, die Idee der Kirche bei sich immer mehr zu verwirklichen, das kirchliche Leben zu erhalten, zu ordnen und zu steigern, und durch die Kirchenzucht den Einzelnen anzuhalten, ein rechtes Glied der Kirche zu sein. Das Ganze ist Kirche, in sofern es thätig Gott entgegenkömmt, Gemeine, in sofern es sich zur Einwirkung Gottes empfangend verhält. Die Kirche lehrt, erbaut und reicht die Sakramente durch ihr Organ, die Gemeine empfängt die Lehre, Erbauung und sakramentale Gnade. Ohne den Gegensatz von Kirche aber hat die Gemeine eine aktive Bedeutung. Als solche sucht sie, vom h. Geist angeregt, die Idee der Kirche bei sich immer mehr zu verwirklichen, das kirchliche Leben zu erhalten, zu ordnen und zu steigern und die Zucht der Kirche zu handhaben. Diese Thätigkeit geht also nicht vom Lehrer — das wäre katholische Anmaßung — sondern von der Gemeine durch ihren frei gewählten Kirchenvorstand aus, und der Lehrer ist nicht Haupt, sondern integrirender Theil des Kirchenvorstandes.

Das dritte Moment ist die Gemeine, die sich zur Einwirkung Gottes, dem h. Geist, empfangend verhält. Hier läßt die Gemeine sich erbauen und belehren. Hier sucht der Einzelne für seine Lieben in der Taufe die Gemeinschaft Gottes durch Christus, indem das Leben des vom Gefallenen Geborenen und Erzogenen ohne die Einwirkung des h. Geistes auf ihn durch die Kirche von Gott abgekehrt bleiben würde. Hier sucht der Einzelne für sich im Abendmahle die Wiederaufnahme in die Gemeinschaft Gottes durch Christus, aus der er durch seinen irdischen Sinn wieder herausgekommen ist. Dieses Empfangen ist aber ohne die höchste Thätigkeit des Empfängers unmöglich. Der Einzelne soll der ihm entgegengebrachten göttlichen Wahrheit thätig entgegenkommen und die Vorstellung, die der Lehrer ihm davon gibt, lebendig in sich nachbilden. Er soll nicht bloß erbaut werden, sondern sich selbst erbauen. Der Ausdruck des intensivsten

Gottentgegenkommens ist das Gebet. Im Gebet streben wir Gott mit ganzer Seele entgegen, der, geistig-dynamisch auf uns einwirkend, uns in dem Grade entgegenkommt, als wir ihm. Im Gebet nähern wir uns Gott, im Abendmahle aber werden wir, indem wir uns mit der höchsten Energie unsers Glaubens zu Gott erheben, Eins mit Gott und substantiell mit Gott vereinigt, und diese Vereinigung dauert so lange, als wir uns mit der Inbrunst des Glaubens an Gott halten, und solange unser Leben also Gott zugewandt ist, ist es nothwendig ein seliges.

Da aber die Verwirklichung der Idee der Kirche, so wie die des Staats, eine Aufgabe ist, die Gott den Menschen selbst gestellt hat, und da die Kirche, obgleich ihre Idee von Gott ist und daher nothwendig in die Erscheinung treten muß, ihrer Darstellung nach Menschensache ist, so muß dermalen noch des Unvollkommenen viel an ihr sein. Wie weit haben es denn die Menschen in der Realisirung der Idee des Staats gebracht! Wie unermeßlich weit ist auch der am weitesten entwickelte Staat noch davon, den Forderungen zu genügen, die an ihn gemacht werden müssen! Daher ist auch die Wirksamkeit der Kirche dermalen noch so gering; darum ist auch der Menschheit bisjetzt nur der allergeringste Theil des Segens geworden, der ihr durch das Christenthum werden soll, welcher aber dem Einzelnen nur durch die Vermittelung der Kirche zu Theil werden kann.

Die Hauptursache von der dermaligen Unvollkommenheit der evangelischen Kirche — hier haben wir nur mit ihr zu thun — und von der geringen Wirksamkeit derselben ist ihre falsche Stellung zum Staate. Ihr bisheriges Verhältniß zum Staate mag eine historische Nothwendigkeit sein. Wenn derjenige Theil der katholischen Christenheit, der die Reformation annahm, in gesellschaftlicher Hinsicht so unmündig war, daß es ihm gar nicht einfiel, eine selbständige evangelische Kirche darzustellen, sondern sich ohne weiteres dem Staat in die Arme warf, so war es gradezu eine Wohlthat für die regenerirte Kirche, daß der Staat sie unter ihre Vormundschaft nahm. „Wie die Kirche sich gibt, so nimmt sie der Staat.“ Es war also ganz in der Ordnung, daß der Staat die Kirche, die sich als eine gab, die von der ihr gebührenden Selbständigkeit keinen Begriff hatte, in sich aufnahm; es war in der Ordnung, daß sie so lange vom Staat absorbirt blieb und bleibt, bis sie allgemein zu diesem Bewußtsein kommt; es ist endlich ebenfalls in der Ordnung, und der Staat ist deßhalb nur zu loben, wenn er jeden Versuch selbstsüchtiger und unverständiger Parteiführer kräftig zurückweist, welche die Kirche aufhetzen wollen,

eine Emancipation zu verlangen, die ihr nicht allgemein gefühltes Bedürfniß ist. Allein wenn sie allgemein und in ihren besten Gliedern das Bedürfniß ihrer Selbständigkeit fühlt, und wenn die Kirche mit sich selbst darüber im Klaren ist, worin die Selbständigkeit, die sie sich wünscht, bestehen und wie sie verwirklicht werden soll, dann wird auch hoffentlich der Staat die Kirche wieder so nehmen, wie sie sich gibt und ihr eine Selbständigkeit, die ihr dann nicht länger versagt werden kann, gewähren. Bis dahin aber hat die Kirche Zweierlei zu thun, einmal auf eine ruhige und ihrer würdige Weise ihren Begriff auf dem Boden der Wissenschaft allseitig zu entwickeln und dahin zu wirken, daß das Verständniß ihres Wesens und ihrer Bestimmung immer tiefer und allgemeiner erkannt werde; dann aber, dem Staate so lange unbedingt unterthan zu sein, bis er sie selbst von ihrer Abhängigkeit von sich frei spricht. „Seid unterthan den Herren, nicht allein den gütigen und gelinden, sondern auch den wunderlichen.“ Ist es doch ihre eigene Schuld, wenn sie in diese Abhängigkeit gerathen ist. Und so wie jeder christliche Staat nothwendig einer bürgerlichen Verfassung entgegenreift, und so wie diese, wo sie dermalen noch bloße Gaukelei ist, eine Wahrheit werden wird, eben so wird auch der Kirche, in dem Grade als dieses geschieht, das zu Theil werden, was ihr gebührt. Und nicht immer wird es gewissenlosen Fürstenknechten gelingen, ihren Herren zu rathen, dem Staate die Verfassung, zu der er reif ist, zu versagen oder die vorhandene in eine Lüge zu verwandeln, oder die Kirche in ihrer Abhängigkeit zu erhalten. Ein abhängiger Organismus ist ein verstimmter und ein verstimmter ist ein erkrankter. Gebt nur die Kirche frei, s o b a l d sie — wir wiederholen es — allgemein und lebendig das Bedürfniß der Selbständigkeit fühlt, und sie wird zu einem neuen gedeihlichen Leben erwachen und den durch ihre Erkrankung siechenden Staat mit gesund machen.

Der Grund aber, warum die Kirche vom Staate unabhängig sein muß, ist genau derselbe, weßhalb der Staat von der Kirche unabhängig sein muß. Der eine wie der andere ist ein eigener Organismus, und in jedem von beiden entwickelt sich ein eigenes von dem andern grundverschiedenes Leben. Die unmittelbare Aufgabe des Staats ist, es möglich zu machen, daß die Menschen, in Berührung mit einander gekommen, einander nicht kränken, sondern daß aus ihrem Verkehr mit einander die möglichste Erleichterung und Annehmlichkeit des sinnlichen Daseins hervorgeht. Die mittelbare Aufgabe desselben wird daher die, dem Rechte auf seinem Gebiete volle Geltung zu verschaffen. Auf diese Weise

steigt der Staat von der Befriedigung der materiellen Bedürfnisse, vom äußern Schutze, zum allgemein geltenden Rechtszustande herauf, und wo seine Aufgabe aufhört, da fängt erst die der Kirche an, so wie die Sprache der Musik erst da anfängt, wo die des Worts aufhört. Zwischen beiden liegt als neutrales Gebiet das Land der Sittlichkeit, und der Staat, der sich in den Besitz desselben setzen muß, vermag nicht es ohne den Beistand der Kirche für sich zu erobern. Die Sittlichkeit ist dem Staate ein Desiderandum, er kann nur Gesetzlichkeit erzwingen. Aber auch die Kirche bedarf dieses Gebiets, als des Bodens, auf welchem allein wahre Religiosität gedeihen kann. Die nächste Aufgabe der Kirche ist, die Schwerkraft im Menschen, die ihn zum Boden herabzieht, zu überwinden und ihn dahin zu bringen, daß ihm das Leben in Gott, die Sorge für sein ewiges (nicht jenseitiges) Heil die Hauptsache seines Strebens werde, und ihm den Geist der Liebe eigen zu machen. Allein von der bei dem Gefallenen vorherrschenden Gesinnung der Selbstsucht zum Leben in Gott, zum Geiste des Glaubens und der Liebe, gibt es keinen Sprung, sondern es gilt, den Menschen zunächst auf die mittlere Stufe des geistigen Lebens, die der Sittlichkeit zu erheben und ihn darin zu befestigen. Staat und Kirche haben daher jedes seine große Aufgabe, die seine ganze Thätigkeit in Anspruch nimmt, und jedes kann sie nur in sofern gehörig lösen, als es für dieselbe ungetheilt thätig sein kann und von dem Andern darin nicht gehemmt wird. Zudem, und was die Hauptsache ist, Leben ist nur da, wo Organismus ist, und das von dem der Kirche besondere Leben des Staats und das von dem des Staats besondere Leben der Kirche setzt jedes einen besondern Organismus des einen und des andern voraus. Wo aber ein Organismus einen andern von sich abhängig macht, da muß das Leben des andern verkümmern. Jede Bevormundung, auch die umsichtigste und gerechteste, muß einen deprimirenden Einfluß ausüben. Wo das Gangliensystem das Gehirn spielen will, da kommt Verrücktheit heraus. Was aber dabei herauskommt, wo die Kirche den Staat absorbirt hat, lehrt die Geschichte, und wo der Staat die Kirche, das sehen wir seit dreihundert Jahren. Wo also die Kirche einen integrirenden Theil des Staats ausmacht, da ist ihr Zweck nur Mittel zum Zwecke, und wo das Höchste im Leben, die Beziehung des Lebens auf Gott, zu einem Mittel herabgesetzt wird, da muß sie verkümmern. Wo keine Freiheit ist, da kann kein gesundes, fröhliches Leben gedeihen. Nur als frei kann die evangelische Kirche ihre Aufgabe ganz lösen. Der beste Beweis dafür, was sie als selbständig leisten könnte, ist, was sie selbst in

ihrer Verknechtung geleistet hat. Sie ist blutarm, ihre Diener sind zu Staatsdienern gemacht und die weltliche Macht hat ihr meist ihre Gesetze diktirt, die Büreaukratie hat sie gewöhnlich regiert, die Abhängigkeit vom Staate hat die Entfaltung ihres Lebens gehemmt, und doch, was verdankt nicht die Menschheit, was verdankt nicht selbst die feindselige Schwester ihr!

Die Kirche ist also ihrer Bestimmung nach ein vom Staate eben so unabhängiges Institut, als der Staat von der Kirche. Jedes von beiden hat seine eigene Aufgabe zu lösen und darf darin nicht von dem Andern gestört werden. Der Staat hat die Kirche und die Kirche den Staat zu ihrem nothwendigen Gegenpole und erst aus der Wechselbeziehung beider zu einander entwickelt sich das gesammte Leben der Menschheit. Der Staat ohne die Kirche ist ein Unding und kann, wie das Alterthum und die heutigen nichtchristlichen oder nur nominell christlichen Staaten es beweisen, nicht auf die Länge bestehn, es sei denn jenseit der Geschichte, und eben so wenig kann die Kirche ohne den Staat in die Erscheinung treten und aus dem Luftbilde einer unsichtbaren Kirche zu einer Wirklichkeit werden. Der Staat kann ohne die Kirche nicht sein, denn nicht in der physischen Gewalt, in deren Besitz er ist, sondern in der Herrschaft des Rechts liegt die Bürgschaft für seinen Bestand und sein Gedeihen. Da aber durch die thatsächlich vorhandene Abkehr des Menschen von Gott das Gravitiren eines Jeden in sich, d. h. die Selbstsucht vorherrschend geworden, so ist diese, und nicht das Recht das in der Gesellschaft herrschende Princip, und diese droht immerfort die Herrschaft des Gesetzes, als des Ausdruckes des Rechts, zu vernichten. Hier kann nur die Kirche helfen, nicht etwa eine fortschreitende Entwickelung ohne die Kirche. Denn einmal ist diese nicht nothwendig, z. B. in den Gesellschaften, die außerhalb der Geschichte liegen. Dann aber bleibt die Selbstsucht doch bei allem Fortschritt und nimmt zu anstatt ab. Die Kirche aber, als die Bedingung für die Verwirklichung der Erlösung, kann allein das ursprüngliche Verhältniß des Menschen zu Gott wiederherstellen, und in dem Grade als dieses ihr gelingt und sie die öffentliche Sittlichkeit, die Bedingung des religiösen Lebens, befestigt, muß die Selbstsucht aufhören vorherrschende Gesinnung zu sein, und der Mensch, der sich bisjetzt mit allen seinen Kräften auf die Erreichung seiner sinnlich-selbstsüchtigen Zwecke geworfen hat, muß wieder anfangen, dem Göttlichen wenigstens eben so viel als dem Irdischen zu leben. Eben so nothwendig ist aber wiederum der Staat der Kirche. Nur auf dem Boden desselben kann sie existiren, nur unter seinem Rechts-Schutze kann sie ihre Aufgabe

lösen. Daher müssen beide in einer durchgängigen Wechselbeziehung zu einander stehen, ohne aber daß der eine begehre, das andere zu sein. In dem Begriffe „christlicher Staat" liegen schon die Begriffe „der Staat und die christliche Kirche" und hier wird diese Wechselbeziehung schon als vollständig verwirklicht gedacht. Wie wir uns diese Verwirklichung denken, wird der folgende Abschnitt zeigen.

Die Kirche ist Leben, das auf das Ewige gerichtete Leben. Die Bedingung eines jeden Lebens ist selbständiger Organismus. Ein Organismus setzt aber ein System von Bestimmungen, ein Gesetz voraus, nach welchem es sich entfaltet. Dieses Gesetz ist die Verfassung der Kirche. Diese Verfassung in Anwendung gebracht ist die Kirchenregierung. Diese liegt aber nicht außer ihr, noch geht sie absolutistisch von einem einzelnen Individuum aus, sondern die Kirche hat eine Vertretung und regiert sich durch ihre Vertreter.

Wenn der Staat die Kirche emancipiren wird, so hat er einen Grundvertrag mit ihr abzuschließen, worin einmal das gegenseitige Verhältniß zwischen Staat und Kirche, sodann aber ihre Verfassung innerhalb ihres eigenen Gebiets bestimmt wird. Dieser Grundvertrag ist die Magna Charta der Kirche, und das treue Festhalten an ihr verbürgt dem Staate die Ungefährlichkeit der Kirche für ihn und der Kirche ihre Unangefochtenheit vom Staate. Nach diesem Vertrage beruft die Kirche einen frei gewählten Ausschuß von einer gleichen Anzahl ihrer geistlichen und weltlichen Glieder zu ihren Vertretern. Alle auf diese Weise Berufenen nehmen an der Kirchenverwaltung mehr oder weniger Theil und aus ihnen konstituirt sich wieder ein Ausschuß, der die eigentliche Kirchenregierung bildet. Jenen

Grundvertrag zwischen der Kirche und dem Staate oder die Verfassung der evangelischen Kirche

denken wir uns in ihren Grundzügen also:

A. Verhältniß zwischen Kirche und Staat.

1. Als solches.

Wohl wissend, daß der Staat nur in sofern seinen Zweck erreichen kann, als die Kirche auf dem Boden desselben den ihren erreicht,

und daß die Kirche diesen nur in sofern erreichen kann, als ihr Dasein und ihre Wirksamkeit vom Staate anerkannt wird, erkennen Staat und Kirche einander und die Nothwendigkeit einer gegenseitigen genauen Beziehung des Einen zum Anderen an. — Der Staat und die Kirche innerhalb des Gebiets desselben erkennen gegenseitig die Unabhängigkeit des Andern in der jedem von beiden eigenthümlichen Sphäre an. Keines von beiden hat das Recht dem Anderen etwas zu befehlen, oder in das Gebiet des Anderen überzugreifen. Da aber die Kirche nie eine weltliche Macht zu sein begehrt, so stellt sie sich unter den Schutz des Staats und erkennt das Oberhaupt desselben als ihren Schirmherrn an. Der Staat verpflichtet sich, die Kirche in dem ungeschmälerten Gebrauch ihrer vertragsmäßigen Rechte zu schützen und der Ausübung derselben nichts in den Weg zu legen. Dem Oberhaupt des Staats bleibt das jus summi episcopatus, aber nur als jus summae inspectionis, oder das Recht darüber zu wachen, daß die Kirche nichts den Staat Gefährdendes unternehme. — Die Kirche verspricht durch die angelegentlichste Förderung des sittlichen und religiösen Lebens das Ihre für den Bestand und das Gedeihen des Staats zu thun. — Sie verspricht unbedingt ihre Genossen zum Gehorsam gegen die Staatsgewalt zu erziehen, sich nie den Maßregeln derselben, positiv, sie mögen mit ihren Ansichten übereinstimmen oder nicht, selbst wo sie ihr, ihrer Ansicht nach, verderblich wären, zu widersetzen, oder zum Auflehnen dagegen oder zur Umwälzung der bestehenden Ordnung aufzufordern. — Der Staat ist berechtigt, von Allem, was in der Kirche geschieht, Notiz zu nehmen. — Daher delegirt der Staat einen Beamten in jede kirchliche Behörde, (den Gemeine = Kirchenrath ausgenommen) und dieser hat als Syndikus, nicht als Präsident derselben, darüber zu wachen, daß in derselben nichts dem Gesetz Zuwiderlaufendes beschlossen werde. In der kirchlichen Oberbehörde ist dieser zugleich das Organ, durch welches sich der Staat mit der Kirche über das gemeinschaftlich beräth, was zugleich eine geistliche und weltliche Seite hat. — Wenn in der kirchlichen Behörde etwas beschlossen wird, was der Syndikus den Staatszweck gefährdend achtet, so legt er ein vorläufiges Veto gegen die Ausführung des Beschlusses ein. — Findet die Regierung den Einspruch ungegründet, so hebt sie ihn unverzüglich auf. Können Staat und Kirche sich aber nicht vereinigen, so geht die Sache an das höchste Schiedsgericht. — Dieses besteht aus zwei von der Staatsregierung unabhängigen, von den beiden Kammern aus ihrer Mitte Erwählten, und aus zwei Delegirten der kirchlichen Oberbehörde. Diese Vier erwählen einen unabsetzbaren

Richter aus den höhern Gerichten zu ihrem Vorsitzer. Ein also gebildetes Schiedsgericht entscheidet die Differenzen zwischen der Staatsregierung und der Kirche. Ist beiderseits Einsicht in die Wahrheit und guter Wille da, so muß eine Vereinbarung erfolgen, fehlt's aber an dem einen oder anderen, so hilft keine Auctorität. Nicht die Auctorität, sondern die eingesehene und gewollte Wahrheit eint, und wo es daran fehlt, da ist den Menschen nicht zu helfen. Kein kirchliches Gesetz gilt ohne die Sanktion des Staats, der aber einseitig kein solches erlassen darf. — Das vorhandene Kirchengesetz überhaupt und das Ehegesetz insbesondere wird durch eine von der Regierung und der kirchlichen Oberbehörde gemeinschaftlich niedergesetzte Komitee revidirt. Der also revidirte Entwurf wird in den Synoden (wovon unten) stufenweis diskutirt und sodann dem Landesfürsten als der Exekutivgewalt zur Sanktion vorgelegt. — Die Ehescheidungsprozesse werden vor dem weltlichen Gericht verhandelt.

2. Hinsichtlich des Vermögens der Kirche.

Der Staat, der nicht umhin kann, den Bestand der Kirche zu wollen, gibt aus seinen Mitteln so viel her als zu diesem Zwecke, also zur Besoldung der Geistlichen und der sonstigen Ausgaben der Kirche, nöthig ist. — Die Verwendung und Verwaltung des Kirchenvermögens kontrolirt der Staat. — Das jährliche Budget der Kirche wird zuerst in den Synoden erörtert und sodann in der Ständeversammlung diskutirt und vom Fürsten bestätigt. — Für diese Ausgabe macht sich der Staat, zum Theil wenigstens, durch eine Steuer bezahlt, die den nun wegfallenden Beiträgen der Gemeinen zur Unterhaltung der Prediger gleichkommt. — Ebenfalls geht von dieser Summe der Zinsbetrag des der Kirche unter dem Mitwissen und der Sanktion des Staats geschenkten Vermögens ab. — Der Betrag des Budgets der Kirche wird der Oberbehörde derselben jährlich zugestellt, und der Staat verpflichtet sich diese Summe wegen etwa vorkommender Differenzen mit der Kirche weder ganz noch zum Theil zurückzuhalten. — Es hängt vom Staate ab, ob er anstatt dieser jährlich abzulassenden Summe die Kirche mit liegenden Gründen dotiren will. — Die Besoldung der Diener der Kirche aus einer und derselben Klasse ist in der Regel gleich, so daß der eine Bischof oder Superintendent, Propst, Pfarrer und Pfarrgehülfe so viel erhält als der andere. — In dem Grade als der Wohlstand des Staates steigt, wird die Lage der Diener der

Kirche ebenmäßig mit der der Staatsdiener verbessert, jedoch soll ein Maximum unabänderlich festgesetzt werden, welches das Einkommen eines Geistlichen jeder dieser Klassen nie überschreiten darf. Nur ein bescheidenes Maß von Glücksgütern und von Macht soll dem Geistlichen sein Stand darbieten, damit eine geistliche Stelle nie das Ziel der Hab- und Ehrsucht werde. — In den Zeiten allgemeiner Noth wird nöthigenfalls das Einkommen der Kirchendiener ebenmäßig wie das der Staatsdiener herabgesetzt.

3. Hinsichtlich der Personen.

a. Verhältniß des Staatsbürgers zur Kirche.

Der Staat bekennt, ein christlicher Staat sein zu wollen, d. h. sein Heil und das seiner Bürger nicht ohne Christus und seine Lehre, sondern durch sie suchen zu wollen. — Da die gesammte christliche Kirche die seligmachende ist, so hat der Staat kein Recht, die eine christliche Kirche vor der anderen zu bevorzugen, sondern die eine hat dieselben Rechte als die andere, und ist von der anderen unabhängig. Nur das Band der christlichen Liebe verbindet sie unter einander. — Obgleich ein christlicher, kann der Staat nie ein katholischer oder lutherischer sein. Gegen die Konfessionsunterschiede sei er indifferent, d. h. gleichgesinnt. Schon das Princip des Staates, welches das Princip der Gerechtigkeit ist, erfordert dieß. Nur Toleranz der Konfession, zu der die Mehrzahl oder der Regent gehört, gegen die übrigen ist etwas Schmachvolles. — Nichtchristen genießen Gastrecht im christlichen Staat und der Staat hat gegen sie die Pflichten der Humanität und der Toleranz zu erfüllen. — Keiner, er sei Christ oder Nichtchrist, darf seines Glaubens wegen bedrückt oder beunruhigt werden. — Dem Staate ist der freie und aus wirklicher Überzeugung hervorgegangene Übertritt des Nichtchristen zum Christenthume etwas Erfreuliches und sobald dieser erfolgt, ist der Übergetretene dem christlichen Bürger an Rechten gleich. — Bei jedem Übertritt aus einer christlichen Konfession zur anderen hat der Staat das Recht und die Pflicht, darauf zu sehen, daß dem Übertretenden keine Gewalt geschehe. — Wegen persönlichen Irr- oder Unglaubens darf die Kirche Niemanden beim Staate verklagen. Ihr steht hier nur das Recht der Belehrung durch Gründe zu. — Wenn aber Jemand das Bestreben zeigt, die religiöse Überzeugung Anderer zu untergraben oder den Glauben der Gemeine zu erschüttern, so hat die

oberste Kirchenbehörde, in sofern dieser Wunsch ihr durch die Synoden vorgetragen worden, das Recht, die Staatsregierung zu ersuchen, diesem Bestreben Einhalt zu thun. Es hängt aber von dem Ermessen derselben ab, ob und wie sie hier einschreiten will.

Als ein christlicher kann der Staat nicht umhin zu wollen, daß keiner seiner Bürger sich dem Einflusse des Christenthums entziehe, indem ihm darin eine Bürgschaft für die sittliche Gesinnung des Einzelnen liegt. — Der Staat fordert daher, daß die christlichen Ältern ihre Kinder taufen lassen und christlich erziehen. — Ebenso erklärt er, daß er nur Den als einen wahren Bürger anerkennt und ihm vertraut, der sich nicht von der Theilnahme an dem öffentlichen Gottesdienst und am Abendmahle ausschließt. — Die Kirche aber wird ihrerseits hier keinen Zwang ausüben, noch den Staat dazu auffordern.

b. Verhältniß der Diener der Kirche zum Staate.

Die Diener der Kirche haben gleiche Rechte und tragen gleiche Lasten mit den übrigen Staatsbürgern. — Die Rechtspflege ist Alleinsache des Staats. Es gibt daher keine geistliche Gerichtsbarkeit. Die Kirche unterwirft sich jedem richterlich gefällten Richtspruch. — Alle Ernennungen zu geistlichen Ämtern sind unabhängig vom Staat. Die Provinzial-Kirchenbehörde bestimmt, welche die Kandidaten zu erledigten Predigerstellen sind und in welchem Maße der eine vor dem andern zu berücksichtigen ist, und darnach wählt die Gemeine selbst ihren Prediger. In der Regel bleibt einer sein Lebenlang Prediger der Gemeine, die ihn einmal gewählt, es sei denn daß er zu einem höhern Wirkungskreise berufen wird. Die Lehrer der theologischen Fakultäten, der Seminarien und die Religionslehrer an allen öffentlichen Anstalten ernennt die oberste Kirchenbehörde. — Die Pröpste, Superintendenten oder Bischöfe werden von den betreffenden Synoden erwählt und von der obersten Kirchenbehörde bestätigt. Die Kirche hat das Recht unabhängig vom Staate ihre Diener vom Dienste zu suspendiren oder abzusetzen. Der Beleidigte hat, wenn er sich gekränkt glaubt, das Recht darüber bei der bürgerlichen Behörde klagbar zu werden. — Der Staat verpflichtet sich gegen die Kirche keinem Diener derselben, auch nicht wegen rein bürgerlicher Verdienste, Orden oder Titel zu verleihen. Die Kirche wird ebenfalls kein Titelwesen einführen. — Alle Unterrichtsanstalten stehen unter der Alleinaufsicht des Staats. Nur die Dorfschulen stehen unter der Mitauf-

sicht des Predigers, und der Religionsunterricht steht überall unter der Aufsicht der Kirche und ist von ihr allein abhängig. — Die Diener der Kirche können nicht, wie in Schweden, einen eigenen Reichsstand bilden. Die Kirche sendet zwei bis drei Abgeordnete in die Ständeversammlung und zwar nicht in die Pairskammer, wie in England, sondern in die Deputirtenkammer. Ihre Bestimmung ist, Maßregeln zu bekämpfen, welche die Sittlichkeit und Religiosität gefährden.

B. Verfassung der Kirche innerhalb ihrer selbst.

1. Die Kirche und die Gemeine.

In allen rein geistlichen Dingen, d. h. in dem Bestreben, den Lehrbegriff der Offenbarungswahrheit immer adäquater darzustellen, in der Erklärung der Bibel, in der Bearbeitung derselben für das Volk, in der Ausarbeitung von Lehrbüchern für künftige Religionslehrer, wie der Lehr- und Erbauungsbücher für das Volk, also in der Aufstellung des Glaubenssystems der christlichen Wahrheit und endlich in der Vervollkommnung der Form des Gottesdienstes verfährt die Kirche völlig unabhängig und nach eigener Einsicht. — Dieses Wirken geht aber keinesweges von der obersten Kirchenbehörde allein aus, als wenn diese nur vorzuschreiben, die Gemeine aber nur anzunehmen hätte, sondern ist das Resultat der geistigen Thätigkeit der gesammten Landeskirche, wie sie in den Synoden repräsentirt wird, und der Verhandlungen auf den Synoden, die in der obersten Kirchenbehörde zum Abschluß kommen. — Da aber das Verständniß der christlichen Wahrheit ein immer fortschreitendes ist, so ist die Kirche verbunden, alle Werke, in denen sie ihre Überzeugung von der christlichen Wahrheit niedergelegt hat, für jede neue Generation, d. h. alle 33 Jahre einer sorgfältigen Revision zu unterwerfen, um den mangelhaften Ausdruck der christlichen Wahrheit mit dem unterdeß von der Wissenschaft gefundenen vollkommenern zu vertauschen. — Die Kirche bestimmt nach Bibel, Vernunft und Gewissen, was christliche Wahrheit ist. Diese Bestimmungen gelten aber nur in sofern als sie ohne äußern Zwang sich durch die ihnen inwohnende Wahrheit selbst geltend machen. — Es kann aber der Kirche nicht einfallen, sich in der Auffassung und Bestimmung der Offenbarungswahrheit für unfehlbar zu halten und Glauben zu gebieten, wohl aber hält sie ihre Bestimmungen für das relativ-höchste, dermalen mögliche Ergeb-

niß des Strebens nach dem Verständniß der christlichen Wahrheit, sie fühlt sich daher verpflichtet, ihren Lehrbegriff auf dem Gebiete des gesammten religiösen Unterrichts aufrecht zu erhalten. Da die menschliche Erkenntniß immer fortschreitet, so soll die Frage nach der Wahrheit, der Wissenschaft gegenüber, immer eine offene bleiben. Die Kirche gestattet jedes Forschen nach Wahrheit überhaupt und jedes Forschen in der Schrift insbesondere, ohne sich eine unfehlbare, für immer geltende theoretische Entscheidung anzumaßen. Wohl aber vindicirt sie sich das Recht, darüber frei zu entscheiden, welche theologische Ansicht sich in der Gemeine praktisch geltend machen darf. — Sie erkennt aber das Recht eines jeden evangelischen Christen an, frei und ungehindert nach christlicher Wahrheit zu forschen, und dagegen zu protestiren, wenn man ihm eine Menschensatzung als christliche Wahrheit aufdringen will. — Eben so hat Jeder das Recht seine dissentirende Meinung auszusprechen, so lange er nämlich in den Gränzen ruhiger Privatmeinung bleibt und sich der Gemeine nicht als Lehrer aufdringen will. — Die Kirche als die allein rechtmäßige Lehrerin der Gemeine kann es nicht dulden, daß Unberufene sich durch Rede oder Schrift der Gemeine als Lehrer aufdringen. — Gerirt sich daher ein Unberufener als solcher oder blicken unlautere Nebenabsichten unbezweifelt hervor, so wendet sich die Kirche an den Staat mit dem Ersuchen einen solchen niederzuhalten. Jedoch achtet sie es einer Ehrlosigkeit gleich, die weltliche Macht zur Bestrafung eines bloßen (theoretischen) Irrthums anzurufen. — Sie selbst aber hat gegen Dissentirende, auch offenbar böswillige, keine andere Mittel als Überzeugung durch Gründe. — Es steht Keinem frei, ans Volk, das hierin nie ein kompetenter Richter sein kann, zu appelliren, um seine dissentirende Meinung geltend zu machen. Dagegen hat er vollkommen das Recht, seine Meinung auf wissenschaftlichem Wege geltend zu machen, ohne von der Kirche ein anderes Gegenwirken als ein wissenschaftliches zu gewärtigen zu haben.

Der Seelsorger hat dem Gemeinegliede gegenüber das Recht, mit diesem über dessen sittlichen und religiösen Zustand zu reden und ihm darüber das Nöthige zu sagen. — Dieses muß durchaus vor der jedesmaligen Feier des Abendmahls geschehen. Das Gemeineglied ist verbunden, sich bei Zeiten dazu zu melden, damit dem Seelsorger die Zeit zu einem solchen Zweigespräche bleibe. — Der Seelsorger hat aber nach gemachten Vorstellungen nicht das Recht, Jemandem wegen ungeeigneter Stimmung die Theilnahme an dem Abendmahle zu versagen. — Wenn ein Seelsorger bei diesen Ge-

sprächen die Pflicht der Schonung und der Sanftmuth verletzen sollte, so hat das Gemeineglied das Recht, darüber bei der kirchlichen Behörde klagbar zu werden, die dann die Anmaßung ernstlichst rügen wird.

Der Kirche steht auch gegen die ärgste Irrlehre nur Dreierlei zu, einmal daß sie sie öffentlich für eine solche und für einen Widerspruch mit der christlichen Wahrheit erklärt, dann, daß sie nöthigenfalls dem Urheber derselben die Kirchengemeinschaft aufkündigt, wo nämlich die Irrlehre mit einem unbestreitbar unsittlichen Streben verbunden ist, aber auch nur da. Nicht also der Irrthum, denn irren können wir Alle, sondern wenn er mit einer durch Thaten erwiesenen moralischen Schlechtigkeit verbunden ist, kann die Aufkündigung der Glaubensgemeinschaft nach sich ziehen. Wo die Kirche eine solche Aufkündigung beabsichtigt, da ladet sie den Beklagten ein, sich vor einem aus einigen Vertretern der Kirche bestehenden Spruchgerichte zu vertheidigen. Dieses tritt nun zusammen und fällt, auch wo der Beklagte sich nicht stellt, seinen Spruch, und erst auf das von demselben ausgesprochene Schuldig folgt die Ausschließung. — Endlich steht der Kirche gegen den Urheber einer Irrlehre und dessen Schüler, sofern sie dieses bleiben wollen, das Recht zu, sie nicht als Lehrer der Gemeine zuzulassen. Sie muß aber dann diesen Entschluß öffentlich erklären. Auch kann eine solche Ausschließung nicht dekretmäßig von der obersten Kirchenbehörde ausgehen, sondern erst nachdem die Mehrzahl der Synoden diesen Wunsch ausgesprochen. Nur ein Pfarrer und ein Lehrer angehender Theologen kann, und zwar nur als solcher, der Irrlehre angeklagt werden. Sonst gehört die schriftstellerische Thätigkeit des Theologen einzig vor das literarische Forum, ohne daß aber eine etwa hier gerügte Irrlehre amtliche Folgen für ihn haben könnte. Ist einer aber als praktischer Lehrer und als Schriftsteller doppelzüngig, so richte ihn deßhalb sein eigenes Gewissen. Wegen der Irrlehre des Pfarrers kann nur die Gemeinebehörde Klage erheben. Eine erwiesene Irrlehre kann nur die Ausschließung von dem Amt eines Kirchenlehrers zur Folge haben. Nur das einmal angenommene Glaubensbekenntniß entscheidet über die Rechtgläubigkeit. Wer dieses anerkennt und als öffentlicher Lehrer nichts vorträgt, was demselben direkt widerspräche, ist als rechtgläubig zu betrachten. Keine Verpflichtungen auf genauere Glaubensbestimmungen dürfen von ihm verlangt werden, und keine Folgerungen, die aus den theoretischen Behauptungen in seinen Schriften gezogen werden können, werden zugelassen. Nur wer sich in seinen Schriften offenbar von dem Glaubensbekenntnisse

lossagt, wird nicht als Kirchenlehrer zugelassen. Ist aber einer mit einer falschen Glaubensrichtung ins Amt gekommen, so darf er wegen derselben nicht daraus entfernt werden; es sei denn unter Beibehaltung seines ganzen amtlichen Einkommens und ohne Kränkung an seiner Ehre.

Alle diese Bestimmungen haben zum Zwecke, es unmöglich zu machen, daß ein Ehrsüchtiger sich durch Glaubenshändel geltend machen oder davon Gewinn ziehen könne.

2. Vertretung und Regierung der Landeskirche.

Jede Gemeine im engern Sinne des Worts (Kirchspiel) bildet zunächst einen Großen Rath. Jedes mündige, selbständige männliche Gemeineglied von guter Führung und tadellosen Sitten, das sich selbst dazu meldet und dadurch indirekt erklärt, daß es an den Angelegenheiten der Gemeine Theil nehmen will, gehört zum Großen Rathe der Gemeine. — Nur die Mitglieder des Großen Rathes haben Stimmrecht in der Gemeine und wählen wie den Prediger so den Kleinen Rath, den Kirchenrath. Eine Wahl, an der nicht über die Hälfte der Wähler Theil nimmt, ist ungültig. — Die kirchlichen Angelegenheiten der Gemeine berathen Prediger und Kirchenrath. Der Prediger und der Vorsitzer des Kirchenrathes sind sich im Kirchenrathe völlig gleich. — Einmal jährlich legt der Kirchenrath vor dem Großen Rathe der Gemeine Rechenschaft von seiner Amtsführung ab. — Ein jeder evangelischer Bürger ist zu jeder Zeit Mitglied einer Gemeine. Der Neuangekommene hat sich beim Prediger zu melden, der von demjenigen Prediger, zu dessen Gemeine er früher gehört hat, eine Mittheilung über den Wandel desselben verlangt. — Dem Kirchenrathe sammt dem Prediger liegt die Aufrechthaltung der Kirchenzucht in der Gemeine und zwar gemeinschaftlich ob. Die Sittenpolizei in der Gemeine aber handhabt dieselbe allein. — Die Gränze jenes Befugnisses bestimmt das Kirchengesetz allein. So lange Prediger, Kirchenrath und Schulzenamt sich innerhalb dieser Gränzen halten, sind sie hierin von der weltlichen Behörde völlig unabhängig. — Gegen Personen von einem in einem hohen Grade anstößigen Wandel bedient sich der Kirchenrath, wo keine Ermahnungen mehr helfen, des jeder Gesellschaft zukommenden Rechts sie aus der Gemeine auszuschließen. — Diese Ausschließung ist keine Belegung mit einem Fluch oder dergleichen, sondern die einfache Verweigerung mit einem Solchen christlich zu verkehren. —

Die Theilnahme an dem Gottesdienst und ein einsames Abendmahl darf dem Ausgeschlossenen nicht verweigert werden. — Jede solche Ausschließung ist der Kirchenrath und das Schulzenamt, unter Anführung der Gründe, verbunden an die weltliche Behörde zu melden. — Mit diesem Ausschließen hat der Prediger durchaus nichts zu thun. Er ist vielmehr der natürliche Beschützer des Ausgeschlossenen, tröstet ihn, sucht ihn zur Besserung zu bewegen und dringt, sobald diese erfolgt, auf seine Wiederaufnahme. — Kirchenbußen finden, auch da wo der seine Vergehen Bereuende selbst darum bittet, nicht Statt. Wer wahre Reue fühlt, wird selbst Mittel und Wege finden, der Gemeine seine Reue und den Vorsatz der Besserung zu bezeugen.

Der Kirchenrath sammt dem Prediger bildet also die unterste kirchliche Behörde. Die übrigen werden folgendermaßen konstituirt, (wobei wir annehmen, der Staat bestehe aus zehn Provinzen, jede Provinz aus zehn Kreisen und jeder Kreis aus 50 Gemeinen, jede zu 2000 Seelen): Der Prediger jeder Gemeine oder, wo ihrer mehrere sind, derjenige Prediger, auf welchen die Wahl des Kirchenraths fällt, und ein weltliches Mitglied der Gemeine, welches der Kirchenrath aus seiner Mitte oder aus dem Großen Rathe wählt, begeben sich nach dem Hauptorte des Kreises. Die hier versammelten 100 Wähler wählen aus ihrer Mitte zwei Geistliche und zwei Weltliche. Diese bilden die Mitglieder jedes Kreiskonsistoriums. Die kirchliche Oberbehörde ernennt einen der beiden geistlichen Gewählten zum Propst des Kreises und Vorsitzer des Kreiskonsistoriums. — Die vier Konsistorialen jedes Kreises kommen in der Hauptstadt der Provinz zusammen und diese 40 Wähler wählen da zwei Geistliche und zwei Weltliche aus ihrer Mitte, diese bilden die Mitglieder jedes Provinzial-Konsistoriums. Die kirchliche Oberbehörde ernennt einen der beiden geistlichen Gewählten zum Superintendenten und Vorsitzer des Provinzial-Konsistoriums. — Die vier Konsistorialen jeder Provinz kommen in der Hauptstadt zusammen und diese 40 Wähler wählen da acht Mitglieder der obersten kirchlichen Behörde, vier Geistliche und vier Weltliche. Alle acht wählen unter den geistlichen Mitgliedern einen Vorsitzer. In jedes der Kreis- und Provinzial-Konsistorien und in die oberste kirchliche Behörde delegirt die Regierung je einen Syndikus. Die versammelten 40 Kreiskonsistorialen wählen sich vier neue Kollegen anstatt der vier zu Provinzial-Konsistorialen Berufenen, und eben so wählen die versammelten 40 Provinzial-Konsistorialen sich acht neue Kollegen anstatt der zu Mitgliedern der Oberbehörde Berufenen. Die Aufgabe der kirchlichen Behör-

den überhaupt und der kirchlichen Oberbehörden insbesondere ist in Verbindung mit den Synoden eine doppelte, einmal die Angelegenheiten der Kirche, in sofern sie Geschäft sind, zu fördern, dann aber für eine immer vollkommenere Darstellung der christlichen Wahrheit und des christlichen Lebens zu sorgen. — Die Mitglieder des Kirchenraths werden auf 15, die des Kreiskonsistoriums auf 12, die des Provinzial-Konsistoriums auf 10, die der kirchlichen Oberbehörde auf 7 Jahre gewählt. Der Präsident von dieser wird auf ein Jahr gewählt und kann nicht zweimal hinter einander gewählt werden. — Die Prediger, der Delegirte eines jeden Kirchenraths, die geistlichen und weltlichen Mitglieder der Kreis- und Provinzial-Konsistorien und der kirchlichen Oberbehörde machen die Vertreter der Kirche aus. Unser fingirter Staat von 10 Mill. Einwohnern hätte also 10,448 Vertreter, von denen die Hälfte Geistliche, die Hälfte Weltliche sind. Die Gemeine wird durch die weltlichen Vertreter, die Kirche durch die geistlichen repräsentirt. Dadurch daß keine einseitige Vertretung durch die Geistlichkeit allein stattfindet, wird eine hierarchische Tendenz unmöglich.

Alle Jahre finden Kreis- und Provinzial-Synoden und eine Landessynode Statt, und zwar alle Kreissynoden auf einmal, dann nach vier Monaten alle Provinzialsynoden und wieder nach vier Monaten die Landessynode. — Jeder Vertreter der Kirche hat das Recht, auf derselben zu erscheinen und gehört zu werden. — Jeder Vertreter darf Einer Person, der er wirkliches Interesse an den Verhandlungen zutraut, den Zutritt zu den Sitzungen gestatten. Die Zugelassenen haben nur das Recht des Zuhörens. — Eine jede Synode dauert nicht unter zwei und nicht über drei Wochen. Den Vorsitz führt in der Kreissynode der Propst, in der Provinzialsynode der Superintendent, in der Landessynode der Vorsitzende derselben. — Gegenstand der Synoden ist Alles, was sich auf die Ausbildung des Lehrbegriffs, die Entwickelung und Förderung des kirchlichen Lebens, die Entfernung der Hemmnisse desselben und die Vervollkommnung der kirchlichen Gesetze und Einrichtungen bezieht. — Die Thätigkeit der Synoden hat eine doppelte Richtung. Die kirchliche Oberbehörde kann nichts auf eigene Hand und ohne die Synoden thun. Wo sie also in irgend einer Sache die Initiative ergreift, da muß sie die Sache zuerst allen Kreissynoden zur Berathung vorlegen. Die Provinzialsynode legt ihren weiteren Verhandlungen desselben Gegenstandes ein Resumé der Verhandlungen in allen Synoden der Provinz zu Grunde und gleichfalls ein Resumé der Verhandlungen in den Provinzialsynoden wird die Basis der endlichen Beschlußnahme in der kirchlichen Oberbe-

hörde. — Ebenso wendet die Provinzialsynode sich an die (nächstfolgenden) Kreissynoden, wo sie die Initiative ergreift. Aber auch jede Kreissynode kann sie ergreifen, wo dann die Provinzialsynode die von den Kreissynoden ursprünglich ausgehenden Anträge resumirt, und die kirchliche Oberbehörde für sich die Resumés der Provinzialsynoden in eins zusammenzieht. Die Synoden, die in der Oberbehörde gipfeln, sind, mit dieser, die gesetzgebende, die Konsistorien, die ebenfalls in der Oberbehörde gipfeln, sind, mit dieser, die Geschäfts- und (relativ) vollziehende Behörde der Kirche. — Auch bei rein theologischen Fragen hat das natürliche Wahrheitsgefühl der weltlichen Vertreter der Kirche sein Recht sich geltend zu machen. — Die Pflicht des Vorsitzenden ist, die Zeit so einzutheilen und zu benutzen, daß eine Nichterledigung der zu verhandelnden Gegenstände unmöglich ist. — Eine von der kirchlichen Oberbehörde redigirte Landes-Kirchenzeitung theilt der Nation die Übersicht der Verhandlungen der Kirche mit, sucht der öffentlichen kirchlichen Meinung die rechte Richtung zu geben und erwidert die Ausstellungen der kirchlichen Opposition. — Der Revision der kirchlichen Lehrbücher für jede neue Generation wird das unterdeß in der Kirche Verhandelte zu Grunde gelegt.

3. Die allgemeine evangelische Kirche.

Da die evangelische Kirche erst durch die Vereinigung aller ihrer Bekenner das ganz werden kann, was sie werden soll, und es immer ein unnatürliches, bedauerliches Verhältniß bleibt, wenn die evangelische Kirche in einem Staate aller Verbindung mit der in einem andern ermangelt, so wird die evangelische Kirche, die sich in einem Lande auf obige Weise konstituirt hat, sobald sie sich auch in anderen Staaten auf gleiche Weise konstituirt haben wird, sich mit diesen in Verbindung setzen und alle werden an die Darstellung der höchsten Einheit gehen. In sofern aber auch alle evangelische Landeskirchen sich konstituirt hätten und das Bedürfniß einer solchen höchsten Einheit anerkennten, so könnte hieraus dennoch keine Central-Oberbehörde der gesammten Kirche entstehen. Denn in der Landeskirche geben die Bürger eines und desselben Staates durch ihre Stellvertreter sich selbst kirchliche Gesetze, und die Regierung dieses Staates kann es gern zugeben, daß seine Bürger unter seiner Mitwissenschaft und Sanktion sich diese geben. Eine solche kirchliche Central-Oberbehörde würde aber aus Bürgern fremder Staaten bestehen, und weder die

Bürger eines bestimmten Staates noch dessen Regierung könnte es sich gefallen lassen, daß fremde Bürger auf sie einen Einfluß ausübten. Dagegen könnte und müßte es eine jährliche Central-Synode geben, die aus weltlichen und geistlichen Abgeordneten der Oberbehörde aller konstituirten Landeskirchen bestände. Ja es wäre zu wünschen, daß auch die Vorstände der evangelischen Kirche jener Länder, wo sie noch von dem Staate abhängig sind, daran Theil nähmen. Ja es wäre sogar zu wünschen, daß für's erste, solange die evangelische Kirche überall noch abhängig ist, diese Vorstände, wie die übrigen Wandergesellschaften unsrer Zeit, jährlich zusammen kämen. Vielleicht würden sie gegen die Wandergesellschaften exakter Wissenschaften nicht zurückbleiben wollen und es weiter als zu erbaulichen Redensarten bringen. Ist etwa der Gustav-Adolf-Verein der Keim einer solchen Central-Synode? Unsre Central-Synode also würde, ohne alle gesetzgebende Befugniß, sich die Aufgabe setzen, die Vereinbarung über den Ausdruck der christlichen Wahrheit und über die Grundsätze des Handelns für die evangelische Kirche zu fördern. Wo z. B. in zwei oder drei konstituirten Landeskirchen die Frage wegen der Revision und Vervollkommnung des evangelischen Glaubensbekenntnisses für die Gegenwart dem Abschluß nahe wäre, da wäre eine solche Vereinbarung nicht nur wünschenswerth, sondern unumgänglich, damit die in ihrer Idee Eine evangelische Kirche die Eine christliche Wahrheit auf absolut oder doch möglichst gleiche Weise ausspräche.

Die evangelische Kirche muß unabhängig sein, muß aus den luftigen Nebelregionen der „unsichtbaren Kirche" in die Wirklichkeit treten und sich als eine in der That und in der Wahrheit wirklich daseiende konstituiren. Seien wir doch vernünftig! Nicht darin hat die römisch-katholische Kirche Unrecht, daß sie sich konstituirt hat, sondern darin, daß sie es auf eine so unvollkommene Weise gethan und an dieser unvollkommenen Darstellung starr festhält. Die welthistorische Bestimmung der evangelischen Kirche ist aber, immer vollkommner darzustellen, wozu in der katholischen nur der erste unvollkommene Versuch gemacht wurde. Mag unsre vorgetragene Ansicht, wie die evangelische Kirche sich konstituiren müßte, gar unvollkommen sein: — ihre Unabhängigkeit, Vertretung und Organisation bleibt immer ein von der Vorsehung an den germanischen Stamm gestelltes Postu-

lat. Und wo wir Menschen nach bestem Wissen und Gewissen das thun, was die Vorsehung uns aufgegeben, da dürfen wir auf ihren Segen rechnen und hoffen, daß sie das suppliren werde, was von unserer Seite in menschlicher Unvollkommenheit angefangen ward.

Zum Schlusse noch die Bemerkung, daß wir wohl wissen, daß ein Vertrag zwischen der evangelischen Kirche und dem Staate, wie wir ihn hier gedacht haben, eine Fiktion ist, denn wo ist das Subjekt, mit welchem der Staat diesen Vertrag abschließen könnte, und wo dessen Autorisation, ihn mit dem Staate abzuschließen? Grade das aber beweist das unvollkommene Dasein der evangelischen Kirche und die Nothwendigkeit eines wirklichen Daseins. Der Staat, welcher ihr zu Hülfe kommen wollte, müßte also damit aufangen, sie frei zu geben und den Mitgliedern derselben zu befehlen, sich ihre Vertreter zu wählen, und diesen, sich zu kirchlichen Behörden zu konstituiren, die Synoden ins Leben zu rufen und sich mit ihnen in Wechselwirkung zu setzen. Wäre das erst geschehen, dann wäre die zu einem Organismus vereinigte Gesammtheit der frei gewählten Vertreter der Kirche das Subjekt, mit welchem der Staat über die Einführung dieses vorläufig als abgeschlossen gedachten Vertrags verhandeln und ihn zu einer bleibenden und gegenseitig bindenden Wirklichkeit machen könnte.

VI. Der Sieg des Guten.

Wenn auch der Einzelne sich die Erlösung vermittelst der Kirche vollkommen angeeignet hat und das christliche Leben ihm vollkommen aufgegangen ist, so kann ihm nicht dadurch allein wohl werden, indem die Verkehrtheit des jetzigen Weltzustandes ihm überall verletzend entgegentritt. Der Sieg der Sittlichkeit und des Christenthums in dem Leben des Einzelnen und das Aufhören unsers verkehrten Weltzustandes sind also zwei verschiedene Dinge, und wir dürfen nicht wähnen, daß dieser in dem Grade, als jener aufblüht, auch verschwinden werde. Zwar wird Niemand dann mehr die Fortdauer der Verkehrtheit, sondern Jeder umgekehrt die Aufhebung derselben wollen: allein die in alle menschliche Verhältnisse eingreifende und historisch gewordene Verkehrtheit ist darum noch nicht aufgehoben, wenn auch Keiner sie mehr will, sondern sie muß direkt bekämpft werden, und an ihre Stelle muß durch eine von dem sittlich-religiösen Streben des Einzelnen verschiedene Thätigkeit ein Weltzustand hervorgebracht werden, wie die Idee

des Christenthums ihn voraussetzt. Dieser der Idee des Christenthums gemäße Weltzustand ist, was Christus das Reich, die Herrschaft Gottes auf Erden nannte, ein Gedanke, der den Mittelpunkt seiner ganzen Weltanschauung ausmachte, von dem er immer ausging und auf den er immer zurückkam. Es konnte auch nicht anders sein, denn nicht von der Aneignung der Erlösung allein, sondern erst von ihr und der daraus zwar hervorgehenden, aber durch eine besondere Anstrengung der Menschen zu erwartenden Rektifikation des herrschenden Weltzustandes erwartete er das volle Heil der Menschheit. Daher lebt auch, so wenig dieser Gedanke bisjetzt in seiner ganzen Klarheit eingesehen worden, eine dunkle Sehnsucht nach dem Reiche Gottes im Gemüthe der Christen. Die Christenheit fühlt, der Gott, der sich durch Christus ihrer geistig angenommen, werde sein Werk nicht halb thun, sondern sich seiner ganzen Menschheit annehmen und sie auch von den äußeren Übeln, welche sie drücken, befreien. So wie einst ein einzelnes Volk auf die Erscheinung des Erlösers harrte, so harrt jetzt, nachdem er erschienen ist, die gesammte Menschheit auf die Erscheinung der Erlösung. Gott kann nur das Wahre, das Rechte, das Gute wollen, daher kann das Erdenleben, wie es jetzt ist, mit seiner gränzenlosen Verkehrtheit und seinem tausendgestaltigen Elend nicht der Ausdruck seines heiligen Willens sein, sondern „der Wille Gottes muß auch auf Erden also geschehen, wie er im Himmel, im Reich der Vollendung, im Reich der Idee, erscheint". Dieser Sieg der Idee oder des göttlichen Rathschlusses, die Hineinbildung derselben in das Erdenleben und die vollkommene Durchdringung desselben von dem göttlichen Willen ist das Reich Gottes auf Erden.

Hieraus ist klar, daß vor Christus, und überhaupt da wo seine Lehre noch nicht bekannt und in das Leben eingedrungen ist, von einem Reiche Gottes die Rede gar nicht sein könne. Denn erst durch ihn ist wahre Freiheit möglich, d. h. Unabhängigkeit von allen Einflüssen, die den Menschen verhindern zu sein, was er soll und die Idee seiner selbst zu verwirklichen, mithin ist er der wahre Gründer des Reiches Gottes auf Erden. Aber von den Menschen selbst und von den Menschen allein soll die Errichtung desselben zu Stande gebracht werden, denn nur durch die Menschen führt Gott alle seine Absichten mit den Menschen aus. Es versteht sich aber hier von selbst, daß der Mensch nicht auf eigene Hand und unabhängig von Gott den Rathschluß Gottes überhaupt ausführen, noch das Reich Gottes auf Erden insbesondere zu Stande bringen kann, sondern nur in sofern, als er sich an Gott wendet,

an Gott hält und durch die also wiederhergestellte Gemeinschaft mit Gott von ihm die Einsicht, den Trieb und die Kraft zu diesem Wirken empfängt. Die Menschen sollen auch das Ihre thun; wollen sie dieses nicht, so kommt das Reich Gottes auf Erden nimmer zu Stande.

Die Thätigkeit Gottes, wodurch dieses geschieht, ist die göttliche Einwirkung auf den Menschen, die vom Vater durch den Sohn und als heiliger Geist in der christlichen Kirche auftritt. Diesem Entgegenkommen Gottes sollen die Menschen entgegenkommen, und in sofern sie das thun, bilden sie die christliche Kirche. Wo keine ist, da ist das Reich Gottes auf Erden unmöglich. Und wo die Kirche nicht in der Wirklichkeit das ist, was sie in ihrer Idee ist, da kann das Reich Gottes nur einen kümmerlichen Fortgang haben. Wo sie aber ihrer Idee gemäß dargestellt wird, da ist das Reich Gottes die nothwendige Folge ihrer der Idee gemäßen Darstellung. So wie aber die Kirche keinen eigenen Boden in der Wirklichkeit hat, auf dem sie sich entwickeln könnte, sondern wie sie erst im Staate einen Boden findet, auf dem sie sich entwickeln kann, so ist auch ihre Entwickelung die Bedingung für die gehörige und harmonische Entwickelung des Staates, und diese das Lebensprincip desselben. So gewiß also als die Menschen bestimmt sind, im Staate beisammen zu leben und den Staat immer weiter zu vervollkommnen, und so gewiß als das Christenthum die Bedingung dieser Vervollkommnung ist, so gewiß muß und wird sich auch das Christenthum und die christliche Kirche über die ganze Erde verbreiten und wird die europäische bürgerliche Entwickelung auch zu jenen Staaten dringen, die jetzt alles wirklichen Lebens entbehren, weil ihnen das Princip des staatlichen Lebens, das Christenthum, fehlt.

Hier liegt aber die Frage nah genug, ob friedliche Missionäre das Christenthum nach und nach in nichtchristliche Länder verbreiten und der bürgerlichen Entwickelung den Weg bahnen, oder ob die Gewalt europäischer Waffen diese zwingen soll, ihre bürgerlichen Institutionen zu vervollkommnen und als Bürgschaft dieser Vervollkommnung das Christenthum anzunehmen. Versteht sich, eilen wir sogleich hinzuzufügen, daß hier nur in sofern von einem Zwange hinsichtlich des Christenthums die Rede sein kann, daß eine nichtchristliche Regierung gezwungen werde, den Verkündigern des Christenthums den Zutritt zu gestatten und zu erlauben, daß sie es dem predigen, der sie hören will. Alles, was darüber ist, ist vom Übel. Oder soll es vielleicht dem Handel allein überlassen bleiben, nichtchristliche Völker zu entwildern und dadurch der

Vervollkommnung ihrer Institutionen vorzuarbeiten? Dieses letzte Mittel ist unstreitig nicht nur unzulänglich, sondern auch das schmählichste. Der Handelsverkehr hat eine erfreuliche, aber weit mehr noch eine schnöde Seite. Als Priester der Humanität ist uns der Krämer immer verdächtig. Einem Volke Luxus und Weichlichkeit inokuliren, ist noch eine der verhältnißmäßig unschuldigsten Folgen dieses Mittels der Civilisation. Also Missionäre und Handelsverbindungen, oder Waffengewalt und Handelsverbindungen? versteht sich, solche, deren sich der Christ nicht vor Gott und vor seinen weniger civilisirten Brüdern zu schämen hat. Wir antworten: Wo man den Missionären Zutritt gewährt, da sende man sie hin; aber solche, welche die gesammte bürgerliche und kirchliche Aufgabe der Menschheit begriffen haben. Zugleich gründe man aber an jeder Missionsstation eine kleine Kolonie von erprobt sittlich-frommen Menschen, die durch ihre Tugenden dem Christenthume Eingang und Achtung verschaffen und zugleich Förderer nützlicher Industrie sind. Wo aber ein nichtchristlicher Staat verweigert die Missionäre als solche auftreten zu lassen, da stelle die europäische Menschheit einem solchen Staate, in sofern Despotismus und Sklaverei bei ihm herrscht, die Alternative: Aufhebung dieser Hemmnisse aller politischen Entwickelung oder Krieg. Der freie Zutritt der Missionäre werde dann mit ausbedungen. Und die christlichen Staaten haben ein vollkommenes Recht solche Staaten, wo der Despotismus und die Sklaverei herrscht, mit Krieg zu überziehen. Denn wir Christen haben die Wahrheit, in welcher der Menschheit Heil ist, — eine Überzeugung, die wir ihr schuldig sind, besonders dem hochmüthigen und fanatischen Mohamedaner gegenüber, mit Nachdruck auszusprechen — und wenn wir diese Wahrheit haben, so sind wir auch verpflichtet, sie den nichtchristlichen Völkern zu bringen. Und ein Krieg, der mit Achtung der Nationalität der Feinde und mit Vermeidung aller unnöthigen Grausamkeit geführt wird, ist kein so großes Übel. In sofern daher die christlichen Staaten um der Heilswahrheit willen und ohne eigennützige und unwürdige Nebenzwecke einen solchen Krieg unternehmen, fördern sie die Zwecke der Vorsehung. Denn so wie ein Individuum nicht das Recht hat, so zu leben, wie ihm eben launet, sondern verbunden ist, sich dem Gesetze des Soll zu unterwerfen, so hat auch ein Staat nur in sofern das Recht unangefochten zu existiren, als die nothwendigen Bedingungen politischer Entwickelung bei ihm vorhanden sind, oder er sie in sich aufnimmt. Will er aber das nicht, so wird er dazu gezwungen, denn er wird dann gezwungen, das zu thun, was in seiner Idee liegt.

Daß das Reich Gottes auf Erden siegen muß, versteht sich von selbst, denn Gott wäre nicht der Absolute, der Vollkommene, wenn es für ihn eine Gränze gäbe, über welche hinaus er nicht zu dringen vermöchte. Auch hat es wohl noch nie eine wissenschaftliche Läugnung dieses Sieges gegeben, sondern diese erweist sich überall nur als ein Ergebniß übler Laune, einer Mißstimmung und Abspannung, die den Zweifler unfähig macht, seinen Blick zu den Sonnenhöhen der Wahrheit zu erheben. Die Nothwendigkeit aber, daß das Reich Gottes auf Erden siegen muß, ergibt sich aus Folgendem: Einmal muß die Macht der Verkehrtheit und der Sünde mit der nothwendig wachsenden Einsicht in die Wahrheit aufhören. Darin eben offenbart sich die Weisheit Gottes am glänzendsten, daß Sein Wille, doch ohne der Freiheit der Menschen Gewalt anzuthun, am Ende siegen, Sein Reich endlich auf Erden zu Stande kommen und das Reich der Verkehrtheit überwinden muß. Es ist die auf die Länge schlechterdings unwiderstehliche Gewalt der Wahrheit — sie ist aus Gott — wodurch Gott dieses bewirkt. Der Mensch schreitet, sobald er in die Bewegung der Geschichte hineingeräth, nothwendig fort, und die dadurch bedingte Entwickelung der Wahrheit in den Gemüthern der Menschen läßt sich eben so wenig aufhalten, als der Frühling mit seinen Blüthen. Der sittliche Fortschritt ist zweifelhafter und abhängiger von der Gesundheit unseres geselligen Lebens, die Einsicht aber reift eben so gut unter verkehrten als gedeihlichen Zuständen, eben so nothwendig, als einer mit jedem Tage nothwendig älter wird. In dem Grade aber als dieses geschieht, als der Mensch wirklich sei's auch nur gescheidter wird, muß er zuletzt dahin kommen, die Sünde als eine Verkehrtheit zu erkennen, die ihm nur Schaden anstatt Vortheil bringt, und sie aufzugeben, weil sie ihn elend macht. Hier liegt also eine sichere Bürgschaft für den Sieg des Guten. Die Verkehrtheit und die Sünde hat also kein nothwendiges, sondern nur ein zufälliges Sein und muß daher endlich einmal aufhören. Wo die Wahrheit dem menschlichen Geiste in ihrer ganzen Klarheit aufgegangen ist, da bemeistert sie sich desselben mit unwiderstehlicher Gewalt und da tritt sie endlich auch ins Leben. Vernichte daher den groben Unverstand, der jeder sittlichen Verkehrtheit zu Grunde liegt, und mache es dem Menschen vollkommen evident, daß die Verkehrtheit und Sünde ihn nur elend machen, so wird er eben so wenig begehren thörigt zu handeln und zu sündigen, als Einer begehren wird, seine Hand ins Feuer zu legen. Freilich aber, fügen wir hinzu, muß zugleich von der anderen Seite dafür gesorgt werden, daß der Antrieb zum Bösen, der in verdor-

benen gesellschaftlichen Verhältnissen liegt, in demselben Grade abnehme, und daß dem Menschen zu einem vernünftigen und sittlichen Handeln Raum gelassen werde. Kann Einer unmöglich mehr auf rechtliche Weise sein Brot verdienen, so wird er stehlen, selbst wenn er noch so lebendig einsieht, daß er sich dadurch elend macht.

Ferner, der endliche Geist ist darum da, um Gegenstand der Liebe Gottes zu sein, um in der innigsten Beziehung zu seinem Urheber zu stehen. Diese ist aber nur dadurch möglich, daß das, was ihn dieser Beziehung entfremdet, etwas Vorübergehendes sei, denn wenn diese Entfremdung eine nothwendige und bleibende wäre, so bliebe der höchste Zweck der Schöpfung unerreicht; auf eine vorübergehende Entfremdung aber mußte der Schöpfer es ankommen lassen, weil er mit freien Wesen zu thun hat. Die Befreiung des Individuums von den Folgen des Falles durch den Fortschritt des ewigen Lebens ist nur die eine Seite der Vorstellung von dem Siege des Guten, zu der die andere, nämlich derselbe Sieg im gesammten Leben der Menschheit unmöglich fehlen kann. Wir können nicht annehmen, das Gute könne nur im Individuum siegen, und dieses eine seines Urhebers würdige Erscheinnng werden, beim gesammten Geschlechte aber sei dieses unmöglich, und Gott vermöge nicht, es dahin zu bringen, daß dieses Erdenleben in seiner Gesammtheit ein ungetrübter Ausdruck seines heiligen Willens werde. Es müssen vielmehr die beiden Momente der Idee vom einstigen durchgängigen Siege des Guten gesetzt werden, mithin im Reiche Gottes auf Erden neben der Befreiung des Einzelnen von den Mängeln des Erdenlebens durch den Fortschritt der Ewigkeit. Was also dieser für das Individuum ist, das ist das Reich Gottes auf Erden für das gesammte Geschlecht. Die Vorstellung aber, die Erde sei ein Prüfungsthal und dieser Theil der göttlichen Schöpfung sei dazu bestimmt, daß es hier immer und nothwendig unvollkommen und verkehrt hergehen solle, ist doch ein gar zu rohes Philosophem.

Endlich ist das Mißverhältniß zwischen der Erscheinung und der ihr zu Grunde liegenden Idee erst im Reiche der Freiheit möglich. Das unfreie Geschöpf ist von Haus aus in Übereinstimmung mit seiner Idee, das freie aber soll sie erst hervorbringen. Hiemit ist auch die Möglichkeit eines Mißverhältnisses zwischen Idee und Erscheinung gegeben. Dieses Mißverhältniß hat seinen Grund in der Abkehr des endlichen Geistes von Gott. Da nun aber Gott durch die Erlösung diese Abkehr aufgehoben hat, so muß auch jenes Mißverhältniß sich ausgleichen,

und die Ausgleichung desselben, die unmöglich als eine einseitige gedacht werden kann, ist für das Geschlecht das Reich oder die Herrschaft Gottes auf Erden. Gott dringt mit seinem heiligen Willen überall durch.

Die herrschende Ansicht von dem Leben jenseits bedarf einer durchgreifenden Berichtigung, und erst wo sie geschehen ist, wird die Nothwendigkeit des Sieges des Guten in jenem Leben anschaulich. Auf diese Weise kann die Berichtigung dieses Begriffs als eine subjektive Bedingung des Sieges des Guten gelten. Zuerst bedarf aber die herrschende Vorstellung von der Seligkeit dieser Berichtigung. Gewöhnlich wird sie als eine göttliche Gnadenbezeugung, die Einem ohne sein Zuthun zufällt, betrachtet, und die an sich richtige Vorstellung, daß wir durch unsere Werke, d. h. durch unser sittliches Streben noch nicht selig werden können, wird in der rohen Auffassungsweise dahin verstanden, daß, da wir dadurch weder ein Verdienst vor Gott, noch einen Anspruch auf Seligkeit erwerben, so können wir, was unsre Seligkeit betrifft, nichts dazu und nichts davon thun, sondern müssen sie als eine unverdiente Gnade Gottes annehmen. Das Falsche ist, daß der Begriff von Verdienst oder Nichtverdienst hier eingemischt ist. Er gehört so wenig hieher als wenn man bei einem Lichtstrahl von sauer oder süß sprechen wollte. Die Seligkeit ist vielmehr die nothwendige Folge unsers Gott-lebens und steht in dem genausten Verhältniß zu diesem. Lebe Gott, so bist du nothwendig selig, hier und dort, und je inniger du Gott lebst, desto seliger wirst du auch sein. Wo sollte auch Seligkeit sein, als in Gottes Gemeinschaft, in dem innigen Verkehr deines Herzens mit Gott! Lebst du aber Gott nicht, so kannst du, solange diese Abkehr deines Herzens von Gott dauert, eben so wenig selig sein, als unser Wohnort um Mitternacht von der Sonne erleuchtet und erwärmt sein kann. Hast du dich von Gott abgewandt, so kann Gott selbst dich nicht, ohne diese Abkehr aufzuheben, selig machen. — Eben so auch mit der Bestimmung jenes Lebens. Nach der gewöhnlichen Ansicht ist sie eine Vergeltung, die Bestimmung aber, daß wir ewig fortschreiten, immer mehr Gottes werden sollen, ist dermalen im christlichen Bewußtsein noch wenig entwickelt. Zwar macht die göttliche Gerechtigkeit eine Vergeltung bei den Guten nothwendig, aber doch nur bei denen, wo etwas zu vergelten ist, wo unserer geringen, zweideutigen Tugend hier ihr Lohn nicht geworden ist. Dagegen ist der ewige Fortschritt die durchgängige und bei weitem wichtigere Bestimmung der Ewigkeit.

Diese seine durch das Erdenleben und die Ewigkeit fortgehende und Eine Bestimmung, nämlich die hier eben so wie dort mögliche Seligkeit durch die Gottgemeinschaft, erreicht der Mensch nur durch Christus. Nur in ihm ist Heil, denn für Jeden, dem die Abkehr seines Lebens von Gott aufgehoben worden, der das Gottleben als seine Bestimmung erkannt und dem es möglich geworden, sich dieses Leben in Gott anzueignen, ist dieses Alles durch Christus vermittelt. Aber nicht hier in diesem Erdenleben allein, sondern auch in jedem Leben, und nicht bloß für den gefallenen Menschen, sondern für jedes gefallene gottbewußte Wesen ist der eine und selbe Mensch gewordene Sohn Gottes der Erlöser, wie dieses schon in der Christologie auseinandergesetzt worden ist. Nur durch den Menschgewordenen kommt der Gefallene wieder zu Gott, und Gott als die absolute Liebe kann nicht umhin zu wollen, daß alle Gefallene wieder zu ihm kommen, und die Menschwerdung ist, wie wir an unserm Geschlechte gesehen, das nothwendige, aber auch ausreichende Mittel zu diesem Zwecke. Wo also eine Welt fiel, da muß derselbe Eine ewige Sohn Gottes durch seine Menschwerdung auf derselben ihr Erlöser sein, und eben so muß denjenigen, deren Erlöser Christus hier nicht werden konnte, indem sie vor seiner Ankunft lebten, oder indem seine Lehre nicht an sie gelangte, oder bei ihnen nicht durchdrang, die Erlösung durch ihn — wie, kümmert uns weiter nicht — zu Theil werden, d. h. auch sie müssen in jenem Leben, mittel- oder unmittelbar durch ihn lernen Gott zu leben.

Die Teleologie hat gezeigt, daß das Leben des endlichen Geistes ein sich unendlich entwickelndes, fortschreitendes sein müsse. Dieser ewige Fortschritt gleicht die Unvollkommenheiten des endlichen Geistes aus, indem er der immer klarern Einsicht des Wahren und Rechten nicht auf die Länge widerstehen kann. Die Bedingung dieses Fortschrittes ist aber die Leiblichkeit, die wir daher eben so gut als die Fortdauer des Geistes als eine ewige zu denken haben. Kein Geist ist je in der Beziehung seines Lebens auf Gott so weit gekommen, daß er darin nicht noch weiter kommen könnte; nicht durch Schauen aber, sondern durch Handeln schreitet er fort, indem seine Willenskraft sich in dem Grade entwickelt, als sie eine Schranke nach der andern überwindet, was ohne eine dem Geiste gegenüberstehende Leiblichkeit unmöglich wäre. Ohne Leiblichkeit gibt es keine andere Thätigkeit für den Geist als die des Denkens, und erst wo es eine gibt, ist für den Geist ein Äußeres da, dessen Einflüsse auf sich sein Wille zu überwinden hat.

Die jenseitige wie diesseitige Bestimmung des endlichen gott-

bewußten Geistes setzt die ewige persönliche Fortdauer desselben voraus, die also zuerst zu beweisen ist. Der endliche Geist ist, wie die Teleologie lehrt, darum da, um Gott, dem Alliebenden, Gegenstand seiner ewigen, absoluten Liebe zu sein. In dieser seiner Bestimmung liegt die Bürgschaft der ewigen persönlichen Fortdauer. Denn um für Gott Gegenstand seiner Einwirkung auf uns zu sein, um Gott leben und von Gott beseligt werden zu können, müssen wir fürs erste dasein, fortdauern. Und zwar muß diese Fortdauer einmal eine persönliche sein: denn wenn der endliche Geist, wie der Tropfen vom Meer, vom absoluten Geiste aufgenommen würde und mit ihm zusammenfiele, so hörte er dadurch auf Gott gegenständlich und Gegenstand für die Liebe Gottes zu sein, und der Zweck Gottes mit der Welt wäre an ihm verfehlt. Das Verhältniß der Gegensätzlichkeit zwischen dem endlichen Geist und dem absoluten muß also ein ewiges sein. Dann muß diese persönliche Fortdauer eine ewige sein, indem es ungereimt wäre anzunehmen, Gott, der den unentwickelten Geist, den schwachen Anfänger im Gott-leben, gewürdigt hat, ihn zu suchen und sich von ihm finden zu lassen, könne dann grade von ihm ablassen, wenn er schon in der Beziehung seines Lebens auf Gott einige Fortschritte gemacht, und ihn, dadurch daß er von ihm abstrahirte, in den Ocean des Nichts zurücksinken lassen. Es ist nicht die Art der Liebe, zumal der absoluten, von dem geliebten Gegenstande je zu abstrahiren. Aber diese ewige persönliche Fortdauer muß allen endlichen Geistern ohne Ausnahme zukommen, denn alle sind fähig, Gottes bewußt zu werden und Gott zu leben, allen muß daher die ewige Fortdauer zukommen, als die Bedingung dafür, daß sie, früher oder später, anfangen können Gott zu leben.

Hier sind wir verpflichtet, der Frage nach dem Wo des jenseitigen Lebens, dem Aufenthaltsorte der aus diesem Erdenleben geschiedenen Geister Rede zu stehn. Wer darnach fragt, ist in seinem guten Rechte, denn irgendwo im Raume muß der endliche Geist, zumal mit einem Leibe bekleidet, doch sein, und die vornehmthuende Abweisung dieser Frage zeugt nur von dem Bewußtsein einer spekulativen Blöße, von einer unhaltbaren Ansicht der Räumlichkeit. Man macht sich daher die Sache zu leicht, wenn man alle Fragen nach dem Wo (so auch nach dem Wie) jenes Lebens in die Poesie verweist. Auch in jenem Leben brauchen wir einen Boden für unsre Thätigkeit und unsern Fortschritt. Irgendwohin muß also der menschliche Geist nach dem Tode versetzt werden. Wohin denn? Darauf gibt es aber keine andere Antwort als eben: irgendwohin. Gewöhnlich denken wir uns alle bewohnte Weltkörper von Wesen

bewohnt, die, wie wir, zum erstenmal ins Dasein treten. Wäre es aber nicht richtiger zu denken, daß von den (bewohnbaren) Weltkörpern nur die wenigsten diesem Zwecke dienten, die übrigen aber Übersiedelungs-Sonnen oder Planeten wären, wohin diejenigen versetzt würden, die schon ein Leben zurückgelegt haben? Sollte nicht die sprunghaft abnehmende Dichtigkeit der Körper unseres Sonnensystems (ungefähr 1 — $^1/_4$ — $^1/_8$) dafür sprechen?

Hier mag auch das Wiedersehen nach dem Tode seine Besprechung finden. Dieses Wiedersehen derer, die uns in diesem Leben theuer waren, soll uns jedenfalls ein Gegenstand der Sehnsucht sein, und diese Sehnsucht uns ein Antrieb mehr werden, unsern Sinn über die irdische Gegenwart zu erheben. Soll sie uns aber das sein, so dürfen wir des Wiedersehens nicht apodiktisch gewiß sein; denn durch die klar eingesehene Nothwendigkeit desselben würde diese Sehnsucht aufhören, dadurch aber würde dem Leben ein so mächtiger Anreiz zur Erhebung des Geistes fehlen. Es darf uns daher nicht mehr als zu einer Wahrscheinlichkeit werden. Diese Wahrscheinlichkeit wird aber also begründet: Wir werden diejenigen wiedersehen, mit denen uns hier eine göttliche Liebe verband, diejenigen, mit denen wir durch irgend ein aufs Göttliche gerichtetes Streben verbunden waren. Ich und der geliebte Gegenstand sind zwei Strahlen, die dadurch verbunden werden, daß sie sich bis zu Einer Sonne, Gott, erstrecken und in diesem Mittelpunkt einander treffen. Nur die Heiligkeit der Verbindungen, in welchen wir mit denen standen, nach deren Wiedersehen wir uns sehnen, verbürgt uns die Befriedigung dieser Sehnsucht. Subjektiv aber bildet die Liebe das Band, welches uns mit unseren Lieben verbindet. Haben wir aber durch irdischen Leichtsinn dieses Band zerrissen, so möchten wir auf kein Wiedersehen zu rechnen haben.

Der Sieg des Guten in jenem Leben erscheint endlich als Vergeltung, als Ausgleichung zwischen dem, was wir thaten, und dem, was uns wurde. Betrachten wir dieselbe zuerst als Lohn, so ist klar, einmal, daß es eine geben muß, nämlich wo es etwas zu belohnen gibt, dann aber daß sie schon auf dieser Erde zum Theil stattfindet. Wer da das Leben versteht, wird gestehen müssen, daß es ihm in einer Hinsicht hier so wohl ging, als er es verdiente, und daß es immer seine, wenigstens mit seine Schuld war, wenn er hier nicht glücklicher war. Das Glück, zu dessen Bewußtsein sich einer hier erhob, fand er auch hier. Wer kein höheres Glück, als sinnliches Wohlergehen kannte, und verständig und konsequent es suchte, fand es in der Regel auch, und wer es nicht fand, der

wird immer gestehen müssen, daß er es an gehöriger Klugheit hat fehlen lassen. Wenn aber auch die seine Pläne durchkreuzende Selbstsucht und Verkehrtheit Anderer ihn verhinderte, etwa so reich und angesehen zu werden, als er sich vorgenommen hatte, so ist nicht abzusehen, wie er dafür auf einen Ersatz Anspruch machen könnte. Das Glück wieder, welches im Bewußtsein der Unsträflichkeit und der Treue gegen die eingesehene Pflicht liegt, kann Niemand uns rauben, und wo wir dieses Glück nicht zu erringen oder zu erhalten wissen, da sagt uns unser Gewissen deutlich, daß es unsere eigene Schuld ist. Dasjenige aber, wofür wir Lohn und Ersatz erwarten können, ist einmal überhaupt die durch die Verkehrtheit außer uns, sowol des Ganzen als des Einzelnen, hervorgerufene Hemmung und Störung in unsrer vorsehungsgemäßen Entwickelung und in dem Wohl, welches diese begleitet, dann insbesondere das Weh, welches Andere durch ihre Verkehrtheit uns bereiten, in sofern dieses uns ohne unsere Schuld trifft, und endlich wenn das Übermaß von sittlicher Verkehrtheit um uns her so groß ist, daß unsere moralische Kraft nicht im Stande ist, ihr zu widerstehen. Gegen uns selbst sollen wir streng sein, von Anderen aber nicht verlangen, daß sie auch mitten unter dem ärgsten Verderbniß rein bleiben.

Mit dem Fortschritte in jenem Leben ist aber die Aufhebung jener Hemmung und Störung und mithin der Ersatz für das Weh, welches sie uns brachten, gesetzt. Dieß ist negativ der Lohn der Ewigkeit. Ob aber ein besonderer Ersatz dafür noch zu erwarten sei, läßt sich wol nicht bestimmen. Jedenfalls werden wir um so gleichgültiger in der Erwartung eines solchen Ersatzes, einen je höheren sittlichen Standpunkt wir erreicht haben. Wo wir den neuen Lauf anfangen, da wird uns ein ohne unsere Schuld verlorenes oder ein leidenvolles Erdenleben im Vergleich mit der Ewigkeit eben so geringfügig erscheinen, als uns etwa das auf unserem Sterbelager gleichgültig erscheint, daß wir einst eine Woche lang von den unleidlichsten Zahnschmerzen gequält wurden. Ja, wenn wir irgend einen bedeutenden sittlichen Fortschritt gemacht haben, so werden wir willig bekennen, daß die Mißgeschicke, die uns trafen, die wirksamsten Förderungsmittel unsrer Tugend waren, und daß wir bei der sittlichen Schwäche, die uns als Genossen einer gefallenen Welt anklebt, der Reaktion nicht hätten entbehren können, welche in den Übeln lag, die uns berührten. Der positive Lohn der Ewigkeit wieder, die Seligkeit, ist das immer intensivere Gottleben, die immer innigere Gemeinschaft, die aber uns Gefallenen nur dadurch möglich ist, daß wir dem uns in dem Menschgewordenen

entgegenkommenden Gott entgegenkommen und daß unser Leben durch seine geistig-dynamische Einwirkung auf uns die Richtung auf Gott zu bekommt. Das Gott-leben und die Seligkeit desselben ist also nur durch kräftiges Ringen und Streben möglich, und ohne dieses gibt es keine, sondern nur ein kahles abstraktes Forterististiren.

Betrachten wir wieder die Vergeltung und Ausgleichung zwischen dem, was wir thaten und dem, was wir durch unsere Thaten verdienten, als Strafe, so ergibt sich die Nothwendigkeit einer solchen von selbst. Es gibt zwar beim endlichen Geiste eben so wenig eine absolute Schuld als ein absolutes Verdienst, sondern die Menschen sind durch einander verkehrt oder weise, schlimm oder gut, so wie sie mit und durch einander glücklich oder unglücklich sind. Wo daher etwas Gutes an uns ist, da müssen wir den größten Theil davon auf die Rechnung günstiger Umstände, einer glücklichen Organisation, einer guten Erziehung, einer glücklichen Weltlage und angemessener Verhältnisse, und nur den geringsten auf die unserer persönlichen Tugend setzen. Eben so muß von unsern bösen Thaten der allzumächtige Einfluß der Verkehrtheit um uns her und noch die ebenfalls durch sie bedingte Beschränktheit unsers geistigen Blickes, vor allem aber der durch die Verkehrtheit um uns her uns versagte Einfluß des Christenthums auf unser Herz abgezogen werden. Unsere Sünden sind mehr oder weniger Schlafwandlers Vergehen, jeder Böse ist ein Verblendeter und obendrein ein Kranker, und wenn es einen Teufel gibt, so ist er nothwendig ein dummer, weil er das will, was ihn unselig macht. Allein dennoch bleibt ein größerer oder geringerer Rest, den wir auf uns selbst zu nehmen gezwungen sind. Wenn wir böse sind, so sind wir jedesmal schlimmer, als wir unter den gegebenen Umständen hätten sein können, und dieser Rest fordert seine Vergeltung, seine Strafe.

Diese Strafe besteht schon darin, daß der Böse auf einer so niedrigen Stufe des sittlichen Lebens stehen bleibt und von dieser niedrigern Stufe aus das Leben jenseits beginnt. Denn genau von dem Punkte an, auf dem wir hier stehen blieben, fangen wir dort den neuen Lauf an. Dem Guten ist aber der Tod eine Wohlthat, indem er den durch die im Erdenleben herrschende Verkehrtheit mehr oder weniger verstimmten Leib vernichtet und dadurch den Geist von den verstimmenden Einflüssen desselben, die auch der Beste hier nur unvollkommen zu bewältigen vermochte, befreit, wofür ihm jenes Leben einen — da Alles, was von Gott kommt, nothwendig gut ist — unverstimmten Leib gibt. Der große Unterschied zwischen dem Guten und Bösen ist, daß jener gegen die

hemmenden Einflüsse der Leiblichkeit ankämpft und sie überwinden will, der Böse oder Verkehrte aber nicht. Mithin ist jenem der Tod ein Lohn, eine Befreiung, diesem aber nicht, indem er diese Befreiung gar nicht will. Die Verstimmtheit, der er hienieden mit seinem Willen unterlag, wird ihm daher in jenem Leben als seine Strafe bleiben, bis er durch den Fortschritt der Ewigkeit zur Einsicht seiner Unseligkeit kommt und den Kampf gegen die hemmenden Einflüsse seiner Sinnlichkeit beginnt und darin endlich obsiegt.

Betrachten wir die Leiblichkeit an sich, ohne Rücksicht auf jene Verstimmung, die immer im Mißbrauche der Freiheit ihren Grund hat, so sehen wir die Thierseele und auch den menschlichen Geist desto mehr in ihr eingepuppt und desto abhängiger von ihr, je tiefer sie stehen, und diesen desto unabhängiger, je weiter er gekommen ist. Es ist also mehr als eine leere Vermuthung, wenn wir sagen, daß in jenem Leben eine größere Leiblichkeit die Strafe der Verkehrten und Bösen, eine geringere der Lohn der Guten sein wird, und daß jene in einer größern Abhängigkeit von den leiblichen Bedürfnissen werden gehalten werden, während die Guten zum Lohn ihres Kampfes und Strebens, das doch kein erfolgloses sein kann, von diesen Bedürfnissen immer mehr befreit, dem Ewigen immer mehr werden leben können.

Die Erinnerung des Bösen, das wir hier thaten, ja, der Verkehrtheiten und Thorheiten, deren wir uns hier schuldig machten, macht hier ein wesentliches Moment in der Strafe derselben aus, — und die Erinnerung der Thorheiten, zu denen wir uns hinreißen ließen, ist kaum weniger nagend als die der eigentlich bösen That. Diese quälende Erinnerung ist an sich ewig, und es ist nicht abzusehen, wie der Tod des Leibes uns davon befreien könnte. Wir haben aber, wie wir sogleich finden werden, einen spekulativen Grund, anzunehmen, daß jenes Leben diesen nagenden Erinnerungen den Lethebecher reicht. Solange jedoch Einer verkehrt und böse sein will, darf er darauf nicht rechnen, sondern kann darauf gefaßt sein, daß die Wunde der quälenden Erinnerungen, wenn auch eine Zeitlang zugeheilt, immer wieder von neuem aufbricht.

Gibt es also ein fortdauerndes Bewußtsein des Verkehrten, Bösen und Verächtlichen, das wir hier thaten, so gibt es auch allen Ernstes eine Hölle, einen Zustand ernster Büßung, und keine laxe Weichlichkeit, sondern strenge, die Schuld haarscharf abwägende Gerechtigkeit diktirt dort die Strafe. Einen Teufel aber als Marterknecht der Hölle können wir nicht gebrauchen. Er ist jedenfalls eine komische Person, in der Hölle aber geht es sehr ernst her. Dennoch die Strafe ist nie selbst Zweck, sondern nur Mittel zum

Zwecke, und mit der Erreichung des Zweckes muß auch die Anwendung des Mittels aufhören. Die Kirchenlehre hat aber aus den einseitig aufgefaßten Aussprüchen der Offenbarung das Dogma von der Ewigkeit der Höllenstrafen gebildet, ein Dogma, welches dem spekulativen Leichtsinn und dem Herzen seiner Urheber gleiche unauslöschliche Schande macht. Es läßt sich kaum ein demüthigenderes spekulatives Faktum denken, als dieses, es sei denn die Gedanken- und Herzlosigkeit, mit welcher an dieser Ausgeburt des rohesten Philosophirens festgehalten wird. Die Offenbarung lehrt allerdings die Ewigkeit des Schuldbewußtseins, und dieses ist auch in der That ewig: allein sie lehrt auch, daß wir in Christo die Vergebung der Sünden haben, und sie fügt nicht hinzu, daß diese nur bis zum Austritt aus dem Erdenleben zu erlangen sei. Eine Vergebung der Sünden aber bei fortdauernder Strafe durch die nagenden Erinnerungen an unsere Verkehrtheiten und Sünden ist ein Unding. Daher lehrt auch die Offenbarung, daß das Bewußtsein unserer Schuld an sich ewig ist, wenn es nicht und bis es dadurch untergeht, daß wir uns in Christus hineinleben. Thun wir aber das, wird Christi Sinn unser Sinn und die Richtung seines Dichtens und Trachtens, die Seligkeit Anderer zu fördern, auch die unsere, und kommen wir also, hier oder dort, zum wahren, eigentlichen ewigen Leben, so sinkt jene quälende Erinnerung wie ein wüstes Traumgesicht nach und nach ins Nichts. Zuletzt muß doch dem verblendeten Sohne der Ewigkeit die Einsicht aufgehen, daß ihm nur bei der Hinkehr seines Lebens zu Gott wohl sein kann, und er wird sich entschließen, ihm diese Richtung zu geben. Und in dem Grade, als er sich Gott zuwendet, hört für ihn die Hölle auf. Soll aber die Höllenstrafe darum eine Komödie heißen, weil sie keine ewige ist, so kann sie es nur im Dante'schen Sinne sein. Das Hervortreten des Absoluten in die Unendlichkeit der Erscheinung ist allerdings eine göttliche Komödie, die da heiter und versöhnend endigen muß, und kein Martergestöhn der ewig Verdammten kann den Triumphgesang der Vollendung accompagniren, den die Offenbarung anstimmt: „Wir danken dir, Herr Gott, Allmächtiger, daß du ergriffen hast deine große Macht und dich als Herrscher gezeigt! Das Reich der Welt ist unserm Herrn und seinem Gesalbten zugefallen und Er wird herrschen in alle Ewigkeit!" — Die Gebrechen der Endlichkeit können nur endlich sein und müssen einmal schwinden, und der Wille Gottes muß endlich im Himmel und auf Erden durchdringen. So wie das Daseiende, die Erscheinung, ein genauer Ausdruck des Seienden ist und nichts anders als das Seiende selbst in seiner Entfaltung,

also muß auch das Göttliche die gesammte Erscheinung bis in ihre letzte Ausstrahlung durch und durch durchdringen, also daß nichts übrig bleibt, was nicht von ihm überwunden wäre.

Unsere Aufgabe ist gelöst. Wir haben das Erkennen erkannt. Wir sind von der erkannten Erscheinung bis zum Grunde derselben, dem Einen Urseienden fortgedrungen. Wir sind der Entfaltung Gottes, des Urseienden, gefolgt und haben gesehen, wie Gott den durch die Beschränktheit des Menschen in die Geschichte hinein gekommenen Widerspruch löst. Gott hat vor unserm geistigen Blicke Alles, was in der Geschichte nicht Gottes ist, überwunden, Gott ist in seiner ungetrübten Göttlichkeit bis an die letzten Gränzen der Erscheinung hindurchgedrungen. Die ganze Erscheinung ist am Ziele ihrer Entwickelung ganz Gottes geworden, und Gott ist geworden Alles in Allem!

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Sederholm, Karl,

Die ewigen Thatsachen Grundzüge einer durchgeführten Einigung des Christenthums und der Philosophie

Leipzig 1845

Ph.sp. 772 s
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10044405-6